ஓம்
பரப்ரம்மணே நம:

துவிதாத்துவிதவாதம்

(குகதாசர் துர்வாத மறுப்பு)

இஃது

“ஆரியன்”

என்பவரால் எழுதப்பட்டு,

சென்னை:
மதராஸ் ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்
அச்சிடப்பட்டது.

1896ஸு
அக்டோபர்மீ

இதன் விலை அணா 10.

முகவுரை.

வேதப் பிரமாண வாதிகளாகிய வைதிகர் எவரும் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசாதி பதினான்கு வித்தைகளின் வழி ஒழுகுவதோடு, அது விஷயமாக விவாதம் நேருங் காலத்து அவ் வித்தைகட்கு மீறாது கட்டுப் பட்டு நின்று விவாதஞ் செய்வார்கள். இது முற்காலத்தும் இக்காலத்து முள்ள வழக்கே யாம். இங்ஙனமாக த்வைதிகளி லொரு சாரார் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன் நவீனமாய்ச் சைவ ரெனத் தோன்றிச் சுருதி யாதிகளின் வழிநின் றொழுகுவார்போல் மேலுக்குக் காட்டி உண்மையில் அவற்றின் விரோத மான நூல்களையே பிரமாண மாகக் கொண்டு, ஷை சுருதி யாதிப் பிரமாணங்களை ஆக்ஷேபித்தும், இகழ்ந்தும், துவேஷித்தும், குதர்க்கம் புரிந்தும் வருவா ராயினர். இப்படிப் பட்டவர்கள் சில வருஷங்க ளாய்ச் செய்த துர் வாதங்க ளெல்லாம் “தத்துவ வாத" முதல்" “பஞ்ச தசப் பிரகர ணாபாச விளக்கச் சண்டமாருதம்” வரையில் வெளி வந்த துவித சைவ கண்டன நூல்களால் மறுக்கப் பட்டுப் போயின. ஷை துர் வாதிகளி லொருவ ரான "குகதாஸர்” என்பவரும் அத்வைதத்தின் பேரில் ஆசங்கை செய்தும், இகழ்ந்தும் சில காலமாய் யாழ்ப்பாணம் “இந்துசாதன” ப் பத்திரிகையில் எழுதி வந்தார். நாமும் அப்போதப்போது அதற்குப் பிரமவித்தியாவில் உத்தரஞ் சொல்லிக்கொண்டே வந்தோம். நமது உத்தரத்தைப் பின்னர்க் கவனிக்கப்படு மென்று சொல்லி, பிறகும் சில விஷயங்கள் எழுதி வந்தார். பிறகு எழுதிய விஷயங்கட்கும் சமாதானஞ் சொல்லி, முன்னர் ப்ரம்மவித்யாவில் எழுதியதையும் பின்னர் இப்போது எழுதியதையும் ஒன்று சேர்த்து முதற்பாகமாக அச்சிட்டுப் புத்தக வடிவாக்கினோம். இதன் இரண்டாம் பாகம் பின்னர் வெளியாம்.

இக் குகதாஸரவர்கள் செய்த ஆசங்கைகளில் பெரும் பாலும் இதன் முன்னர் அவர் சமயத்தினர் செய்தவைகளே; அதனோடு அவர் மத சித்தாந்தமாய்ச் சொல்லி யவைகளும் பன்முறை மறுக்கப்பட்டனவேயாம். அவ்வாறிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அவைகளையே பேசினார். ஆயினும் இப்புத்தகத்திலும் அதற்குத்தரங் கூறியும் மறுத்தும் எழுதியதோடு இதன் முன் சமாதானம்வந்த சிலவற்றிற்கு அந்தந்தத் துவித சைவகண்டன நூல்களின் இலக்கங்களைக் காட்டிப் பார்த்துக் கொள்ளுமாறும் எழுதி யிருக்கின்றோம். இந்நூலின் சித்தாந்தம் அத்வைதம்; கண்டிக் கப்பட்ட பூர்வ பக்ஷம் துவைதம், அத்வைதத்தின் சித்தாந்தம் பிரமம் ஒன்றே உண்மைப் பொரு ளென்பதும், சேதனா சேதன உலகம் கற்பிதப் போலிப் பொரு ளென்பது மாம். துவித சித்தாந்தமோ பிரமமும் சேதனா சேதன உலகும் உண்மைப் பொருள்கள் என்பது. பூர்வ பக்ஷியார் மதம் துவிதமும், எமது மதம் அத்வைதமுமா யிருந்து இவ்வாதம் நடந்ததால் இதற்குத் **“துவிதாத்துவிதவாதம்”** எனப் பெயரளிக் கப் பட்டது; அதனுடனே குக தாஸர் அவர்கள் வாதம் துர்வாதமா யிருப்பதாலும் அதை நாம் மறுத்தமையாலும் **"குக தாசரது துர்வாத மறுப்பு"** எனவும் பெயரளிக்கப்பட்டது.

ஓம்.
பரப்ரம்மணே நம:

துவிதாத்துவிதவாதம்.

(குகதாசரது துர்வாத மறுப்பு.)

குகதாச ரென்பவர் 1894ஸு செப்டம்பர்மீ 19உ முதல் யாழ்ப்பாணம் இந்து சாதனப் பத்திரிகை வாயிலாகப் "பிரபஞ்ச விசாரம்" எனப் பெயரீந்து, வேதாந்த சித்தாந்த விசாரணை செய்வதாய் வெளிப்பட்டு வேதாந்தத்தைக் குறை கூறுவாரா யினர்.

அதில் உலோகாயுதர், பௌத்தர், கிறிஸ்தவர் இவர்களைப் பற்றி இதன் முன் விசாரித்து, உலோகாயுதரை ஈச்சுர நிச்சயத்தினும், பௌத்தர் கொள்கையைப் புத்த மதப் பரீக்ஷையினும், கிறிஸ்தவர் கொள்கையைக் கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையினும் பிரபல நியாயங் கொண்டு நிராகரித்ததாய்க் கூறி, எஞ்சி நிற்பனவாகிய வேதாந்திகள் கொள்கையையும், சித்தாந்திகள் கொள்கையையும் ஈண்டெடுத்துப் பரீக்ஷிப்பாம் என்று தொடங்கினார். இவ்வாக்கியங்களில் முன்னைய மூன்று மதங்களை நிராகரித் ததாய்க் கூறி, பின்னைய வேதாந்த சித்தாந்தங்களைப் பரீக்ஷிப்பாம் என்றதனால் பின்னைய விரண்டைப் பரீக்ஷித்து, அவற்றில் எது யுத்தமோ, அதைக் கொள்வாரென் றாகின்றது. இதனால் பொதுவா யிரண்டையும் விசாரிக்கக் கடமைப்பட்டவரானார். அதுபற்றியே வேத முதலிய கலைகட்கு இரு பாலாரும் இரு விதமாய்ப் பொருள் செய்கின்றா ரென்றும், அதில் எவர் கொள்ளும் பொருள் யுக்தி அநுபவங்கட்கு இயைந்ததோ, அதனைக் கொள்வா மென்றுங் கூறினா ரென்க. இவ்வாறு கூறியவர் உடனே அதை மறந்து தமது கள்ளக் கருத்தை வெளி யிட்டுவிட்டார். அந்தக் கருத்தைக் காட்டும் பொருட்டே இவர் ஆரம்பிக்கும்போதே "மாயாவாதிமதம்" என்றும், "வேதாந்திகள் என்று தமக் கோர் போலிப் பெயர் புனைந்துள்ள மாயா வாதிகள்" என்றுங் கூறினார். யுக்தி அநுபவங்களால் விசாரணை செய்து, யார் மாயா வாதிகள், யார் மாயா ரகித வாதிகள், யார் வேதாந்திகள், யார் வேதாந்தப் போலிகள் என நிச்சயிப்பதை விட்டு, தொடக்கத்திலேயே இவ்வாறு தூஷிக்கத் தலைப்பட்ட தால் இவர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்தவ ரன்றென்பது வெளிப்படையாய்க் காட்டுகின்றது. அன்றி "மாயாவாதி மத மறுதலை" யென்றும் மகுட மீந்து பேசுகின்றார். எப்போது 'மாயா வாதி மத மறுதலை' என்று பேர் கொடுத்தாரோ, அப்போதே வேதாந்தத்தை மறுத்தே யெழுதக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். இப்படிப்பட்டவர்: "எவர் கொள்ளும்பொருள் யுத்தி அனுபவங்கட் கியைந்ததோ, அவர் கொள்ளும் கொள்கையே உண்மைக் கொள்கையாம் என்பதே நாம் சொல்லத் தக்கது" என முதலில் கூறுவானேன்? இது மேல் பேச்சே யொழிய உண்மை யாமா? வேதாந்தத்தைக் குறை சொல்லவேண்டு மென்கிற கருத்தை உள்ளே வைத்துக் கொண்டு, வெளியில் பொதுவாய் விசாரிப்பது போல் காட்டுவது உத்தமர்க் கழகாமா? மகா பரிசுத்தர் போலக் காட்டிக் கொண்டதற் கிணங்கச் சற்றுப் போதாவது

நடுநிலைபோல் பேச வேண்டாமா? ஒரு வேடந் தரித்தால் அவ்வேடமுள்ள வரையிலேனும் அதன்படி நடிக்க வேண்டாமா? அவ்வேடமுள்ளபோதே, தாம் இன்னாரெனக் காட்டிக் கொள்ளலாமா? 'மாயா வாதி மதம்' என்றும், 'வேதாந்திகள்' என்பது போலிப் பெய ரென்றும் தொடக்கத்திலேயே சொன்னாரே. அதற்கு யுக்தி அநுபவங்களென்ன? யுக்தி அநுபவங்களைக் கொண்டு விசாரிப்பதாய் வரைந்தனரே. அவ்வாறு விசாரித்தனரா? அவ்வாறு விசாரித்துப் பின்னரன்றோ அங்ஙனங் கூற வேண்டுவது? இன்னும் இவர் செய்யும் மாறுபாட்டைப் பாருங்கள்! வேதாந்திகளு டைய சித்தாந்தத்தை ஒரு விதமாகச் சொல்லி முடித்து, பின் சித்தாந்திகளுடைய கொள்கையை எடுத்துச் சொல்லும்போது, "பதியும் பசுவும் பாசமு மெனப் பொருள் கள் மூன்று அநாதியா யுள்ளன" என்கிறார். இதனால் இது வேதாந்திகளுடைய கொள்கை யன்றெனச் சொல்வதா யேற்படுகின்றது. அப்படியானால் கைவல்லியத்தில் "அதுதா னெப்படி யென்றக் கால் அநாதியாஞ் சீவ ரெல்லாம்" என்றும், வேதாந்த சூடாமணியில் “இந்துவினை அநாதி யடைந்து அதை முழுது மறையாமல் இந்து தன்னால், அந்திறனை யொளிர்வித்துக் கொள் களங்க மென வெனை யானறியே னென்னு, முந்துலக விவகாரந்தனி லுயிரை யடைந்ததனை மூடாது" என்றும் சொல்வானேன்? இதனால் வேதாந்திகளுடைய கொள்கையை மறைக்கிறதாயு மேற்படுகின்ற தல்லவா?

இனித் தொடக்கத்தில் இவர் செய்த நாஸ்திகமத விசாரணையைப் பற்றிப் பார்ப்போம். இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்ததாய்க் கூறுகின்றார். இது எமக்குச் சந்தோஷமே. ஆனால் இவர் உண்மையாக நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தா ரென்னும் விஷயத்தில் எமக்குச் சந்தேகமாகவே யிருக்கின்றது. அப்படியே ஸ்தாபித்த தாகவே வைத்துக் கொள்ளு வோம். அப்படி வைத்துக் பக்ஷத்தில் இவர் முழு ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தனரா? குறை ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்தனரா? கடவுள் உண்டென்பவர் ஆஸ்திகர்; இல்லை யென்பவர் நாஸ்திகர். கடவுளுடைய இலக்கணத்தில் பூரண மென்ப தொரு இலக்கணம். இவர் பதி, பசு, பாசங்களான மூன்றையுஞ் சத்துப் பொருளாகச் சொல்லுகின்றமை யான், அம்மூன்று பொருளும் ஒன்றிருந்த விடத்தில் ஒன் றில்லை யெனச் சொல்வதற் கிடனாகிக் கண்டப்பட்டு, அவற்றி லொன்றான பதியுங் கண்டப்பட்டு மூன்றி லொரு பங்கு இடத்தையே பதி தனக் கிடமாகப் பெற்று, அது காரணமாக இவர் மூன்றி லொருபங்கு ஆஸ்திக ராகின்றார். இது விஷயமாகச் “சுதேசி" என்பவர் தக்க நியாயங் காட்டிப் பல பத்திரிகைகளிலும் எழுதி யிருக்கி ன்றார். அது இப்போது ஸ்ரீ சபாபதி நாவல ரவர்களுக்கு மறுப்பா யெழுதப்பட்ட “வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்” என்னும் புத்தகத்தின் ஈற்றில் தனியே அச்சிடப்பட் டிருக்கின்றது. இவர் மற்றொரு விதத்தால் முற்றும் நாஸ்திக ராகின்றார். அதை இச்சமயத்தி லெடுத்துக் காட்டுவ தத்தியா வசியகமாம். பதி ஸ்தானத்தில் கடலையும், நீர் ஸ்தானத்தில் உயிரையும், உப்பு ஸ்தானத்தில் பாசத்தையும் உபமானமாக வைத்துக் கூறுவ திவர் மதக் கொள்கை. இந்தக் கொள்கையின் பிரகாரம் நீரை யன்றிக் கட லென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருளில்லாமைபோல, உயிரை யன்றிப் பதி யென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருளில்லாமற் போகின்றது. போகவே, இவரது மதம் நாஸ்திக மத மாகின்ற தென்க. அதிலும் முழு நாஸ்திக மதமாகின்றது. இதைப்பற்றி ஸ்ரீ சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்து "ஓர் இந்து” என்பவர்

எழுதிய “அத்வைத தூஷண பரிகாரம்” என்னும் புத்தகத்தில் 82,83,84,85,86-ம் பக்கங்களில் விரிவாய்க் கண்டு தெளிவாராக. இன்னும் இவர் மதம் நாஸ்திக மதமென நாமும் பிறரும் பல வகையிலும் காட்டி யிருக்கின்றோம். அதை யிவரும் பார்த்திருப்பார். இங்ஙனமாக இவர் நாஸ்திக மதத்தை மறுத்து ஆஸ்திக மதத்தைத் தாபித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தா ரென்பது பரிகாசத்திற் கிடனாம். இவர் ஆஸ்திகரான பின்ன ரன்றா நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தல் வேண்டும்? இவரே நாஸ்திக ரான போது இவர் ஈசுவர நிச்சயஞ் செய்தே மெனலும் நாஸ்தி யாகாது போமோ? ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய அத்வைதிகளு ரியரே யன்றி மற்றவ ரன்று. மற்றவரி லிவரு மொருவ ராகலின் இவரால் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்ய வொரு போதும் ஆகாது! ஆகாது!! அத்வைதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்கின்றார்களே; நாமும் அவ்வாறு செய்வோ மெனத் துவித மத வாதிகள் எழுவது: புலியைப் பார்த்து நரி சூடிக்கொண்ட கதையாய் முடியும். துவிதிகள் ஆஸ்திக ஸ்தாபனஞ் செய்து நாஸ்திகத்தைக் கண்டிக்கப் போம் போது, நாஸ்திகர், துவிதிகளை நோக்கி: "கடவுளுக்குப் பரிபூரணஞ் சொல்லுகின்றீர்களே; அதில் உயிரும் பாசமும் எப்படிச் சத்தியமா யிருக்கும் எனக் கேட்பாராயின், அப்போது அத்துவிதிகளது திருவடிகளில் அபயம் அபயம் என வந்து வீழ்ந்து, அவர்கள் சொல்லுகிற யுக்தியை அதாவது கடவு ளொன்றே சத்தியப் பொருள், மற்ற வுயிர் உலகங்கள் சதசத் விலக்ஷண் அமிர்வசனீயப் பொருள்க ளென்று சொல் வதைத் தானே கேட்டுக்கொண்டுபோய்ச் சொல்லவேண்டும். அத்வைதிகளை விட்டால் துவைதிகளுக்கு ஆஸ்திகமென்பதேது?. நாஸ்திக மதத்தைக் கண்டித்த லென்பதுதான் ஏது? (இவரது பரிபூரண துர்வாதம் பின்னர்க் கண்டிக்கப் படுகின்றது.)

பிறகு புத்தமதத்தைப் பரீக்ஷித்து மறுத்ததாகச் சொல்லுகிறார். அப்பத்திரிகை நமது கைக்குக் கிடைக்க வில்லை. ஆதலால் அதை விட்டு, கிறிஸ்துமதப் பரீக்ஷையைப்பற்றி ஆராய்வாம். இவர் கிறிஸ்து மதத்தைப்பற்றி விசாரணை புரிந்தது உலகுக்கு உபாதான காரணத் தைப்பற்றிய தொன்றேயாம். இவர் கிறிஸ்தவரை மறுத்த மறுப்பு அவர்க்கு மாத்திர மன்று; இவர்க்குமா மென விவர் அறியாமற் போனமைக்கு விசன முறுகின்றோம்! இவர் கிறிஸ்தவரோடு வாதம் புரியும் போது அதுபற்றி யேதும் பேச வொண்ணாதென யாம் மௌன முற் றிருந்தோம். அதோடு அத்வைதத்தை மறுக்க வந்தபோது இதன் முன்னர்க் கிறிஸ்து மத உலகோற்பத்தியின் காரணத்தை மறுத்ததாக வீரியங் கூறி, அப்படியே அத்வைதத்தையும் மறுப்போ மெனக் குறிப்பிக்கின்றமையான், இவ்விஷயத்தில் நுழைய சேர்ந்த தென்க.

இக்குகதாசர் கிறிஸ்தவருடன் வாதஞ் செய்யும்போது உலகுக்குபாதான காரணம் சூனிய மென அவர் சொல்வதாய்க் கூறி மறுக்கின்றார். அப்போது “உள்ளது போகாது, இல்லது வாராது” என்ற நையாயிக நியாயத்தை யெடுத்துக்கொண்டு, "உண்மைப் பொருள் இன்மைப் பொருளி லிருந்து (அதாவது உபாதான மின்றி) தோன் றுதல் கூடாது” என்றும், "இன்மையி லிருந்து உண்மை தோன்றும், எனல் யுக்திக்குச் சிறிதும் ஒப்புவ தில்லை" என்றும், “உண்மை யின்மை யாதலும் இன்மை யுண்மை யாதலும் சிறிதுங் கூடாத விருத்தங்க ளென்பது முன்னரும் விளக்கப்பட்ட" தென் றும் இன்னு மிவைபோன்று சிலவுங் கூறினார். இவர்க்குங் கிறிஸ்தவர்க்கும் நேர்ந்த

வாதத்தில் (அவர்கள் பத்திரிகைகளை யாம் பார்க்க வில்லை) கிறிஸ்தவர் இன்மை யிலிருந்து உண்மையான வுல குண்டாகின்ற தென்று சொல்வதாய்க் கூறி, பின் அது தப்பென மறுத்து உண்மையி லிருந்தே உண்மையான வுல குண்டாயிற்றெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றார்.

இவர் உலகை யாதாரமாய்க் கொண் டன்றா அதற்கு முதற் காரணம் உள் பொருளா, இல் பொருளா எனக் கேட்டு, இல பொருளெனக் கூறுவது கூடாதெனக் கிறிஸ்தவரை மறுக்கின்றார்? ஆதாரமாய் நின்ற வுலகுக்கு இலக்கணம் யாதென முன்னர் விசாரித்தன்றோ பின்னர் அதற்குக் காரணத்தை விசாரிக்க வேண்டும்? அதை வழ வழ வென்று விட்டுவிட்டனரே. வழ வழ வென்று விட்டு விட்டமையால் அந்த வழ வழப்புக்கு முதற்காரணமும் வழ வழவாகவே முடிந்து விட்டது. அஸ்திபாரத்தைப் பலப்படுத்திக் கொண்ட பின்ன ரன்றா அதன் பேரில் சுவ ரெழுப்ப வேண்டும்? அவ்வாறு செய்யா விடில் அந்தச் சுவர் நிற்குமா? இவர் அஸ்திபாரத்தை அலக்ஷியப்படுத்திப் பலப்படுத்தாமல் விட்டுவிட்டமையின் இவரது சுவர் ஆதரர மின்றி விழுந்து விடுகிறது. இவர் எதை யாதாரமாய்க் கொண்டு வாதம் புரிய எழுந்தனரோ அது (அதாவது உலகு சத்தா? (உள்ளது) அசத்தா? (இல்லது) சதசத்தா? (உள்ள தில்லது) அநிர்வசனீயமா? (இன்ன தெனக் கணிக்கப் படாதது) என மேலோர் சென்ற நெறி நின்று சுருதி யுக்தி அநுபவங்கட் கொத்து விசாரணை புரிவாரானால் இவர் மறந்தும் உலகைச் சத்தெனக் கொண்டு வாதம் புரிய எழ மாட்டார். இவரும் உலகைச் சத்தென மருண்டார்; கிறிஸ்தவரும் சத்தென மருண்டார். இவர், தமது சுருதி யாதாரத்தை யிழந்து உலகைச் சத்தெனப் பிரமித்தார்; கிறிஸ்தவர் தமது பைபி லாதாரத்தைக் கொண்டு சத்தெனப் பிரமித்தார். மருட்சி யிருபாலா ரிடத்து முள்ளது. ஒருமருட்சி மற்றொரு மருட்சியை யொழிக்க வகை தேடியது குருடனுக்குக் குருடன் வழி காட்டியது போலா மென்க. இருவரும் பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணர்பவரேயாம். ளல்லவற்றைப் பொருளல்ல வெனவும், பொருளைப் பொருளெனவும் உணரும் நுண்ணறிவு தோன்றாதவரையில் இருவருக்கும் மருட்டன்மை யொழியாது.

இவ்விருவரும் உலகு ஒருகாலத்தி லுண்டானதாய்க் கூறுகின்றமையின் காரியமென் றங்கீகரிக்கக் கடமைப்பட்டவர்க ளானார்கள். இனிக் காரியம் சத்தா? அசத்தா? என விசாரிப்போம். மண் காரணம், குடம் காரியம். மண்ணைத் தவிரக் குட மில தென, இப் பிரம வித்தியாவிலிருந் தச்சிடப்பட்ட "தத்துவவாதம்" என்னும் நூலில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது" என்னும் விஷயத்தில் மிக நீளமாய் யுக்தி யனுபவங்களுடன் தீர்மானிக்கப்பட்டபடியால் காரியம் அசத்தே யாகும். உலகு சத்தல்ல, அசத்து அல்லது சத்துப் போலியென இப்பிரமவித்தையின்கண் ஒருமுறை யிருமுறை யன்று, பன்முறையும் வாதித் திருக்கின்றமையானும், இவ்விஷயத்தைப் பற்றியும் இன்னும் அத்வைத ஸ்தாபகமான மற்ற விஷயங்களைப்பற்றியும் ஆறு வருஷ காலமாய் நடந்த வாதங்களை யெல்லாந் திரட்டித் தத்துவவாதம், சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை, வேதாந்த சங்கை நிவாரணம், சித்தாந்திகளும் ஏகாத்ம வாதிகளே, அத்வைத தூஷண பரிகாரம், பதி பசு பாச வாதம், துவித சைவரே மாயாவாதிகள். மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் முதலிய புத்தகங்களாக அச்சிட்டு எங்கும் பரவச்செய்திருப்பதானும், அப்புத்தகங்கள் இக்குக்தாசரவர்கட்கும்

அனுப்பப்பட்டிருக்கின்றமையானும் தற்போது நேர்ந்த வாதப்படி யுலகு சத்தென வாதிக்க வேண்டின் அதைப் பூர்வ பக்ஷஞ் செய்தே வாதிக்கக் கடவர். உலகு சத்துப் போலியானாலும் உலகிற்கு முதற் காரணமாக விவர் கூறும் மாயை சத்தா? அசத்தா? என விசாரிக்க எழுத்து அதற்குமுன் அம்மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? என விசாரித்திடுவோம். விசாரிக்கு மிடத்துப் பொருளாயின் சிவம் ஒருபொருளும், மாயை யொருபொருளுமா யிரண்டுபட்டுக் கண்டத்தன்மை யடையும். அடையுமேல் சிவம் பரிபூரணமென்று கூறும் சுருதி வாக்கியம் பொய்ப் பட்டுப்போம். அதற்கஞ்சிக் குணமெனச்சொல்லின் அக்குணத்துக்குக் குணி யொன்று வேண்டும். அக்குணி? சிவ மன்றி வேறு சொல்ல வியையாது. இயையாதபோது மாயை யொரு முத லாகாது. முத லாகாதபோது உலகிற்கு மாயை முதற் காரண மென்னுஞ் சொல் பழு தாகும். மாயையைத் தொழிலென்றாலும் மேற்படி தோஷங்களே வந்து சாரும். இது விஷயமாகத் "துவித சைவரே மாயா வாதிகள்" என்னும் நூலில் முதற் பக்கமுதல் 8-ம் பக்கம் வரையில் 'ஒர் இந்து' என்பவர் சோமசுந்தர நாயகரைக் கண்டித் தெழுதிய விஷயத்தில் விரிவாய்க் காணலாம். விசாரணையிற் றேர்ந்தவாறு மாயை யொருபொரு ளல்லாதததா யிருக்க அதை யொரு பொருளாகக் கொண்டு, அது உலகிற்கு முதற் காரண மென்று சொல்வது அடாது. தொழிலாகச் சொன்னாலும் ஷை தோஷமே யுண்டாம். தவிரச் சுருதியா திகளில் மாயையும் பிரபஞ்சமும் அசத்தெனக் கூறப்பட்டிருக்கின்றன. அதற்கு உபநிஷத் பிரமாணம் வருமாறு: -

சர்வசாரோபநிஷத்

மித்தை யெது? இல்லாத ப்ரபஞ்சத்தை ப்ரம்மத்தில் ஆரோபிப்பது.

மாயை யென்பது யாது?

எவள் வாஸ்தவத்தி லில்லையோ அவள் தான் மாயை.

நிராலம்போபநிஷத்.

பிரமம் சத்தியம்; ஜகத் பொய்.

மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 17.

இந்தத் துவைதமானது மாயா மாத்திரமே.

ஷை வைதத்யப் பிரகரணம் 32.

சொப்பனம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெங்ஙனமோ, அங்ஙனமே இப்பிரபஞ்சம் வேதாந்தங்களிலே விவேகியானவர்களால் பார்க்கப்படுகிறது.

ஷை அத்வைதப் பிரகரணம் 31.

யாதொரு சராசரப் பிரபஞ்சமாகிற இந்த த்வைதமானது மனத்தோற்மே; மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிற தில்லை,

சாந்தோக்கிய உபநிஷத் 6-1.

ஓ சௌம்மியா! ஒரே மண்கட்டியினாலே (குடமுதலானவை) எல்லாம் மண், மாத்திரமே யென்றும், (குட முதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சுமாத்திரமே யென்றும், மண்மாத்திரமே சத்தியமானதென்றும்.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 3-ம் அத்தியாயம்.

பிரமத்தைக்காட்டிலும் அன்னியமாய் அற்பமு மில்லை.

ஷை 5-வது அத்தியாயம்.

அவித்தியா காரியங்கள் அநேக கோடிப் பிரமாண்டங்கள் இந்தச் சகலமும் பொய்யென்றே நிச்சயித்துக்கொள்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும், ஜகத்தில் காணப்படுகிறதாயும் பார்க்கப்படுகிறதாயும் எதெ திருக்கிறதோ, அந்தச் சகலமும் முயற்கொம்புக்கொப்பானவை

சகல ஜகத்தும் இல்லவே யில்லை.

ஷை 6-வது அத்தியாயம்.

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தே னென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; முயற் கொம்பினால் ஆனை கொல்லப்பட்டதானால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்; கானற் சலங் குடித்துத் தாக மடங்கினதென்றால் ஜகத் திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

நாதபிந்தூபநிஷத்.

அந்த அஞ்ஞானம் போய்விட்டால் பிரபஞ்ச மெங்கே? பிரமையினால் கயிற்றைவிட்டுப் பாம்பை யெப்படிக் கிரகிக்கிறானோ, அப்படியே சத்தியத்தை யறியாமல் மூட புத்தியுள்ளவன் ஜகத்தை யறிகிறான். கயிற்றின் துண்டென்கிற ஞான முண்டானால் பாம்பென்கிற ஞானம் போய்விடுகிறது.

ஆத்மபோதோபநிஷத்

பிரபஞ்சமானது எனக்கு நிவிர்த்தியானாலும் எப்போதும் சத்தியம்போல் விளங்குகிறது. கயிற்றிற் பாம்பு முதலியன போலப் (கயிற்றில் பாம்பு என்கிற பிரமைக்கு ஆதாரம் கயிறே யல்லவா? அதுபோல) பிரபஞ்சத்திற்கு ஆதாரரூபமாய் ப்ரமம சத்து மாத்திரமே சூழ்ந்து கொண் டிருக்கிறது. ஆகையால் ஜகத் தில்லை.

திருசிக்பிராம்மணோபநிஷத்

ஓ சிரேஷ்டனே! சகல வஸ்துக்களிலும் உதாசீனபாவம் உத்தமமான ஆஸனம்; இந்த ஜகத்தெல்லாம் பொய்யென்கிற தெளிவான எண்ணம் பிராணாயா மம்,

இவ்வாறு அஷ்டாங்கயோகமும் சொல்லப்படுகிறது.

மண்டல ப்ராம்மணோபநிஷத் 2-வது ப்ராம்மணம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் கற்பித மானபடியினாலேதான் அதற்குப்பிறகு (பிரபஞ்சத் தை விலக்கின பிறகு) பேத மில்லை. ஒருக்கால் (மனது) வெளியில் சென்றாலும் அது (மனதுக்கு விஷயமாகிற வஸ்து) மித்தை (பொய்) என்கிற நிச்சயத்தினாலே எப்போதும் பிரகாசித்துக்கொண்டிருக்கிற சதானந்தாநுபவத்தினாலேயே முழுகி யிருக்கிற பிரமவித்தானவன் பிரமமே யாகிறான்..... பேத பாவனையைத் தள்ளிச் சுத்தமாகிய அத்வைதப் பிரமம் "நான்" என்றிருக்கவேண்டியது.

மகாநாராயணோபநிஷத் 1-வது அத்தியாயம்.

உனக் கன்னியமாக ஒன்று மில்லை. எதெது தோற்றப்படுகிறதோ அதெல்லாம் பாதிக்கப்படுகிற (பொய்யாய்ப் போகிற) தென்று நிச்சயிக்கப் பட்டிருக் கிறது.

மகோபநிஷத் 4-வது அத்தியாயம்.

திக்பிரமை நீங்கினவனுக்கு முன் றோற்றியபடி திக்குத் தோற்றுவது போல விஞ்ஞானத்தினால் நாசமடைந்த ஜகத்தானது தோற்றிக்கொண்டிருந்தாலும் இல்லவே யில்லை யென்று பாவனை செய்.

யோகசிகோபநிஷத் 4-வது அத்தியாயம்.

கயிற்றிற் பாம்பு என்கிற தன்மைபோல ஜீவத்வத்தை யறிய வேண்டியது. கயிறென்கிற ஞான மில்லாததினால் ஒரு க்ஷணத்திற்குள் கயிறு சர்ப்பமாய்க்

காண்கின்றது. அதுபோல் கேவலம் சித்தானது தானே பிரபஞ்சமாக விளங்குகிறது. பிரபஞ்சத்திற் குபாதான காரணம் பிரமத்தைத்தவிர வேறில்லை. ஆகையால் இச்ச கலமான பிரபஞ்சமும் பிரமமாகவே யிருக்கிறது. வேறே யில்லை.

அந்தபூர்ணோபநிஷத் 1-வது அத்தியாயம்.

பிரமை ஐந்துவிதமாக விளங்குகின்றது. அது இவ்விடத்திற் சொல்லப்படு கிறது. ஜீவேசுவரர்கள் வேறு வேறு ரூப மென்பது முதலாவது பிரமை; கருத்துருத்துவ குணமானது வாஸ்தவமாய் ஆத்மாவிடத்தி லுள்ள தென்பது இரண்டாவது; மூன்று சரீரத்துடன் கூடி யிருக்கிற ஜீவன் அதிலொட்டி யிருக்கிறா னென்பது மூன்றாவது; ஜகத் காரண ரூபனுக்கு விகாரத்துவம் சொல்வது நான்காவது; காரணத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறென்றும் ஜகத் சத்திய மென்றுங் கொள்வது ஐந்தாவது பிரமை. ஐந்து பிரமைகளும் மனதில் அப்போது நிவிர்த்தியாயிற்று. (எப்போதென்றால்) பிம்பப் பிரதிபிம்ப தரிசனத்தினாலே பேதப்பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; ஸ்படிகத்தில் சிவப் பைப் பார்த்ததினாலே கருத்துருத்துவம் வாஸ்தவ மென்கிற பிரமை நிவிர்த்தி யாயிற்று: மடாகாச தரிசனத்தினாலே ஒட்டியிருக்கிற தென்ற பிரமை நிவிர்த்தி யாயிற்று; கயிற்றில் பாம்பைப் பார்த்ததினாலே காரியத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறு, ஜகத் சத்தியம் என்ற பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று; தங்கக் கிண்ணப் பார்வை யினாலே விகாரத்துவப் பிரமை நிவிர்த்தியாயிற்று. அதுமுதல் என்னுடைய சித்த மானது தானாகவே பிரமாகாரமாக வாயிற்று.

அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஒ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ (எந்தப்பிரமத்தினிடத்திலோ) அந்தப்பிரமம் "நானே" என்றறிந்து மோக்ஷமடையக் கடவாய்.

ஆத்மோபநிஷத்.

சத்தியம்போல் ஜகத்துத் தோற்றுதல் சம்சாரப் பிரவிர்த்தியை யுண்டாக்கு கின்றது. ஜகத் அசத்தியமாகத் தோற்றுதல் சம்சாரத்தினுடைய நிவிர்த்தியைச் செய்கிறது.

பாசுபதப் பிரமோபநிஷத்.

இந்த வித்தை அவித்தைகள் வியவகார திருஷ்டியினாலேயே யன்றி வேறில்லை. தத்துவமாய்ப் பார்த்தால் இல்லவே இல்லை.

அந்தச் சத்தும் பிரமமே தவிர வேறல்ல. சத்தைக் காட்டிலும் வேறொன்று மில்லை. வாஸ்தவத்தில் மாயை யென்பது மில்லை. ஆத்ம நிஷ்டர் களா யிருக்கிற யோகிகளுக்கு மாயையானது ஆன்மா (பிரமம்) வினிடத்திற் கற்பிக்கப்பட்டது.

தரிசனோபநிஷத் பத்தாவது கண்டம்.

ஆகையால் ஜகத்தானது மனதைத் (மனக் கற்பனை) தவிர வேறே வில்லை; மாயையு மில்லை.

பஞ்சப்பிரமோபநிஷத்.

ஓ கௌதமா, ஒரே மண்கட்டியினா லுண்டான மண் பாத்திரம் முதலான வைகள் மண்ணைக்காட்டிலும் அன்னிய மல்லவென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, ஒரே தங்கத்திலிருந் துண்டான ஆபரணங்கள் எல்லாம் தங்கமய மென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, இரும்பிலிருந் துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவைக ளெல்லாம் இரும்பைத் தவிர வேறல்ல வென்று எப்படி அறியப்படுகிறதோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்லவா? அந்த (க்காரண) ரூபமாய் எப்போதும் இருப்பது தான் சத்தியம். அதற்குப்பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகிறது. அந்தக்காரண மொன்றே காரியம்; வேறல்ல. உபயாததுமகமு மல்ல. எவ்விடத்திலும் பேத மென்பது பொய்யே. ஏனென்றால், அதற்கு இன்ன தருமமென்று விதிக்கப் படா ததினாலேதான். அக்காரணமானது நித்தியமாயும் ஒன்றாயும் இரண்டாவதற்றதாயு மிருக்கிறது. அக்காரணமானது இரண்டாவ தில்லாத சுத்த சைதன்னியமே யல்லவா?

வராகோபநிஷத் 2-வது அத்தியாயம்.

என்னுடைய பூர்ணாத்துமா (பிரமம்) வைத் தவிர ஜகத், ஜீவன், ஈசுவரன், மாயை முதலியவைக ளில்லை.

சரஸ்வதீரஹஸியோபநிஷத்.

என்னிடத்தில் (பிரமத்தில்) ஜீவத்தன்மையும், ஈசுவரத்தன்மையும்) கற்பிக்கப்பட் டிருக்கின்றன. வாஸ்தவத்தி லில்லை.

மற்ற ஸ்மிருதி புராணே திகாச முதலிய பிரமாணங்களெல்லாம் "வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்" 26-வது பக்கமுதல் 34-வது பக்கம் வரையில் இருக்கின்றன. இதனால் மாயை அசத்தெனல வேத சாஸ்திர சமமத மென்று விளங்குகின்றது.

இச்சிறந்த பிரமாணங்களினால் மாயையும் உலகமும் பொய் யென்று தீர்மானமாக, இச்சுருதியாதிப் பிரமாணங்களை அவமதித்து வேத சாஸ்திர பாஹி யராய் நின்று, மாயையும் உலகும் உண்மை யெனப் பிரமித்து, அவ்வுண்மையைத் தம்மட்டிலாவது வைத்துக் கொள்ளாமல், புற மதஸ்தரிடத்திலுங் காட்டி உண்மையி

லிருந்து உணமை தோன்றிற்றென வாதஞ் செய்யப் போவது வேத வாதக்கட்குப் பொருந்துமோ? மாயையி லிருந்து உலகு தோன்றிற்றென ஒருவாறு கூறினும் அசத்தி லிருந்து அசத் துண்டாயிற்றென்று சொல்ல வேண்டுமே யன்றி, சத்தி லிருந்து சத் துண்டாயிற் றெனக் கூறல் பொருந்துமோ பொருந்தாது! பொருந்தாது!! ஒருவேளை மாயையைச் சத்தியமாய்க்கொண்டு அதினின்றும் உலகுண்டாயிற் றெனச் சுருதி விரோதமாகக் கொள்ளினும் உலகு சத்திய மாகாது; மண்ணாகிய காரணத்தை யன்றிக் குடமாகிய காரிய மில்லாமைபோ லென்க. இதனா லுண்மையி லிருந்து உண்மை யுண்டா மென்னும் வாதம் அடிபட்டுப் போகின்ற தென்பதாம். சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோதமாய்க் கிறிஸ்தவரோடு வீண் பொய் வாதம் புரிந்த தோடு போகாமல் அவர்களை வென்று விட்டதாகப் பொய் வீரமும் பேசுகின்றார்; அதோடு நில்லாமல் அத்துவிதிகளிடத்திலும் அவ்வீரத்தைக் காட்ட வருகின்றார். உலகும் மாயையும் பொய் யெனப் பல பிரகாரமாக யுக்தி யநுபவங்களுடன் பன்முறை பேசியிருக்கின்றமையின், இவ்விடத்திற் சுருக்கி யுரைத்தா மென்றறிக.

இவர் அடிக்கடி இன்மை யுண்மை யாதல் கூடா தென்றும், இன்மை உண்மை யைத் தருமோ வென்றுங் கூறுகின்றமையின், இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் உண்டாமெனல் கூடாதெனவும், உண்மைப் பொருளிலிருந்தே யுண்மைப் பொருளுண்டா மெனல் கூடுமெனவு மாகின்றன. யாம் கூறுவ தியாதெ னில் இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருளுண்டா மெனக் கிறிஸ்தவர் கூறுவதும், உண்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருளுண்டா மெனக் குகதாசர் கூறுவதும் ஆகிய விரண்டும் அபசித்தாந்தமா மென்க. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருள் எப்படி உண்டாகாதோ, அப்படியே உண்மைப் பொருளி லிருந்தும் உண்மைப் பொருள் உண்டாகாது. இன்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொரு ளுண்டாகா தென்பதை யிவரே யொத்துக் கொள்ளுகின்றமையான், அது விஷயமாக நாம் பேசுவ தநாவசியகம். உண்மைப் பொருளி லிருந்து உண்மைப் பொருளுண்டாகா தென்பதைப்பற்றி மாத்திரம் நாம் இப்போது பேச வேண்டுவது.

ஒரு பொருளி லிருந்து மற்றொரு பொரு ளுண்டா மென்பது உலகில் சர்வ சாதாரணமா யிருந்தாலும் தத்துவ நூலாராய்ச்சி செய்வோர் சற்று உய்த்து நோக்குவார்களே யானால், அஃதுண்மை யன்றென்றே தெளிவார்கள். உலகத்தார் ஒரு பொருளின் அல்லது பல பொருளின் கூடுதல், அல்லது திரிதல், அல்லது ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாகத் தோற்றுதலாகிய இவைகளையே மற்றொரு பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்களே யன்றி, மற்றப்படி வேறு பொருள், உண்மைப் பொருளி லிருந்து வந்ததாய்க் காட்டுகின்றனரில்லை. திருட்டாந்தமாகப் பிருதிவி யின் பல அணுக்கள் கூடும்போது மண்ணென்றும், சுவர் தரை கூரை இவைகள் கூடும் போது வீடென்றும், பாலின் றிரிதலைத் தயிரென்றும், பல கடைச் சரக்குகள் சேர்ந்து திரிந்தபோது இலேகிய மென்றும், கயிறு வேறு பொருளாகத் தோற்றும் போது அரவென்றுஞ் சொல்லுகிறார்கள். இவ்வளவிலும் வேறு பொருள் வரவில்லை காரணத்தின் கூட்டம் அல்லது மாறுதல் அல்லது மற்றொரு தோற்றமாகிய குணம் அல்லது தொழிலையே பொருளாகச் சொல்லுகின்றார்கள். உலகத்தார் கொண்ட கொள்கைக்கும் வேதாந்த விசாரணைக்கும் வெகு பேத மிருக்கின்றது. இந்தச் சூட்சுமத்தை யுணராது குகதாசர் வீணே மயங்கிப் பொரு ளல்லவற்றைப்

பொருளாகக் கொண்டு வாதாடுகின்றார். ஒரு பொருளி னிடத்துப் பிறிது பொரு ளுண்டாகா தென்னும் விஷயத்தைப் பற்றித் "தத்துவ விசாரணை புரிவோ" னென்பவர் யாழ்ப்பாணத்தில் பிரசுரமாகும் "இந்து சாதனப்பத்திரிகைக்கு மறுப்பாக ப்ரம்ம வித்தியாவி லெழுதி யிருக்கின்றார். அது இவரிடத்திலிருக்கும் அத்வைத் தூஷண பரிகாரம் 69 வது 70 வது பக்கங்களில் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

குகதாசர் கக்ஷிப்பிரகாரம் மாயையை ஓர் சத்துப் பொருளாகவும், காரணப் பொருளாகவுமே வைத்து, அதிலிருந்து காரியமான வுலகு எவ்வகை யுண்டாகின்ற தெனப் பார்ப்போம். தாயினின்றும் பிள்ளை யுண்டாதல்போலா? பாலினின்றுக் தயிருண்டாதல்போலா? வித்தினின்றும் விருக்ஷ முண்டாதல்போலா? நீரினின்று அலை யுண்டாதல்போலா? மண்ணினின்றும் குட முண்டாதல்போலா? கயிற்றினி ன்றும் அரவுண்டாதல்போலா? கானலினின்றும் நீருண்டாதல் போலா? முயற்காதினி ன்றுங்கொம்புண்டானது போலா? மனத்தினின்றுஞ் சொப்பன முண்டானது போலா? இவற்றி லின்னதெனத் தெரிவித்துக் காரியப்பொருளைச் சத்தெனக் காட்டித் தமது கக்ஷியைத் தாபித்துக் கொள்வாராக. (இவ்விஷயம் அத்வைத தூஷண பரிகாரத்தில் பேசப்பட்டிருக்கின்றது.)

உலகுக்கு மாயை யுபாதான காரணமென்று கூறுவதினா லுண்டான மற்றொரு தோஷத்தையு மிங்கெடுத்துக் காண்பிப்பாம். எது காரணமோ அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகும். நூல் ஆடைக்குக் காரியமேனும் அந்நூல் பஞ்னுக்குக் காரியமாதல் கண் கூடு. அங்ஙனமே உலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? அது எதை நோக்கக் காரியமாகும்? இவ்வாறு செல்லச் செல்ல அநத்தா தோட மெய்தும், இது தவிரக் காரியமென்ப தனைத்தும் பொய்யா மென்ற படி மாயையும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் அதன் காரணமும் இன்னும் எவ்வளவு தூரம் செல்லி னும் காரணமென்ப தனைத்தும் பொய்யரம். காரணங்க ளெல்லாம் பொய்யாகிற போது மாயை யொன்று மாத்திரம் மெய்யாய் விடுமா? மாயை பொய்யாகிற போது இல் பொருளாகாதா? பொய்யான இல் பொருளி லிருந்து இவருக்கு உலகுண்டாகும் போது, சூனியமான இல் பொருளிலிருந்து கிறிஸ்தவர்க் குலகுண்டாகாதா? இவருக்கு மாத்திரம் இல் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகலாம்; கிறிஸ்தவருக்கு மாத்திர முண்டாகக் கூடாதோ? இது என்ன நியாயம்? இவருக் கொரு நியாயமும், கிறிஸ்தவர்க்கு ஒரு நியாயமுமா? இல் பொருளிலிருந்து உலகுண்டாகு மென்றா லோ யாருக்குமே யுண்டாகும். உண்டாகா தென்றாலோ யாருக்குமே யுண்டாகாது. தன் குற்றத்தை நோக்காது பிறர் குற்றத்தை நோக்கப் போவது மானுட தர்மமாகுமா? கிறிஸ்தவரும் இவரும் ஒருவகைப்பட்ட சித்தாந்திகளா யிருக்க, அவரை விட இவர் வெகு மேலான சித்தாந்தியாய் மனப்பால குடித்துக்கொண்டு அவரைப்போய் மறுக்க ப்போவது என் கொண்டோ!

இனி அத்வைத விஷயமாய்க் கூறும் ஆசங்கையைக் கவனிப்பாம். அத்வைதி கள் பிரமம் பரிபூரணப் பொரு ளென்றும் சத்துப் பொரு ளென்றுங் கூறி, அதில் ஜீவ வுலகப் பொருள்கள் சத்துப்பொருளா யிருத்தல் கூடாதென்றும், பின்னைச் சத்துப் போலி அல்லது சதசத் விலக்ஷண அநீர்வசனீயப் பொருளா யிருத்தல் கூடுமென்

றும், இரண்டு சத்துப் பொருள் ஓரிடத் திருத்தல் கூடாமை பற்றி; பிரமமும், ஜீவ வுலகங்களும் சத்துப் பொருளாயின்; ஓரிடத்திலிருத்தல் கூடாதென்றும் கூறுகின்றார்க ளல்லவா? குகதாசர் இவ்வளவு பேதங்களை யெல்லாம் வெளிக்காட்டாது மறைத்து விட்டு, பிரமத்தி னிடத்து மற்றப் பொரு ளிருத்தல் கூடா தென்கிறார்க ளென்று மாத்திரம் கூறுகின்றார். இவ்வளவு பேதங்களை வெளிக் காட்டாமையின், பிரமத்தைத் தவிர மற்றப் பொருள்கள் எவ்வாற்றானு மில் வெனவே அத்வைதிகள் சொல்வதாய் அப்பத்திரிகையை வாசிப்போர் பனைத்துக் கொள்ளட்டுமெனக் கபட வெணணத்தோடு கூறினாரென்றே நினைக்க வேண்டியிருக்கின்றது. இவர் பொது வாய் எழுவாராயின், அவ்வவ் மதஸ்தர் கூறும் நுட்பங்களை யெல்லாம் மறையாது உண்மையாய்க் கூறி, அதன் பேரில் தமது அபிப்பிராயத்தைச் சொல்வார். இதனால் குகதாசர் பொதுவாய் விசாரிக்க வந்ததாய்க் காட்டிய துண்மை யன்றென் றறிக.

இனிக் குகதாசர் கூறுவதாவது: - "ஒருபொருள் ஓர் இடத்தில் இருப்பதுண்டாயின், அந்த இடத்தின் அகல நீள கனங்களாகிய பிரமாணங்கள், அப்பொருளின் அகல நீள கனங்களாகிய பிரமாணங்கள் அமைதற்கு இடம் பெறாவாம். ஆனது பற்றியே ஓர் பொருளிருக்கு மிடத்தில் பிறி தொரு பொரு ளிருத்தல் கூடாது என்னுந் துணிவு பெறப்பட்டது. எனவே இந்தத் துணிவு அகல நீள கனங்களை யுடைய பொருள்களுக் கன்றி அவை இல்லாத பொருள்களுக்கு அமையாதாம். பிரமமும் அகல நீள கனங்களைக் கொண்ட தோர் பொருளாமோ?” என்பது இதனால் இரண்டு பொருள்கள் ஓர் இடத்தி லிருத்தல் கூடாதெனக் குகதாசரே யொத்துக் கொள்ளுகிறதாய்த் தெரிகிறது. ஆனால் அதை யிரு வகையாய்ப் பிரித்து, அவற்றில் ஒன்று கூடு மெனவும், ஒன்று கூடா தெனவும் விளக்குகின்றார். அஃது யாதெனின், அகல நீள கனமுள்ள பொருள் களில் ஒன்றி லொன் றிருத்தல் கூடாதென்றும், அங்ஙன மல்லாப் பொருளில் அங்ஙன மிருத்தல் கூடு மென்றுமாம். இவர் பதார்த்த சோதனை, தத்துவ சோதனை செய்யாதவர்களை மருட்டுகின்றாரே யன்றி, மற்றப்படி இவர் வாக்கியத்தில் கிஞ்சித்தும் பய னில்லை. உபமானத்தில் இட மொன்றும், அதில் அகல நீள கனப் பொரு ளொன்றும், அதில் பிறிது பொரு ளொன்றுங் கூறுகின்றார். உவமானத்தில் மூன்று பொருளைச் சொல்லி உவமேயத்தில் ஒன்றை விட்டு இரண்டைச் சொன்னமையால் உவமேயத்திற் கியைந்த வுவமானங் கூறினா ரின்றென றறிக. இடம் கண்டிதப் பொருளானாலன்றா அதில் பிறிதொரு பொருள் அடக்கப்படும்? ஒரு தொட்டியிலானால், அது அளவுள்ள பொரு ளாகலின், அதில் பிறிது பொருள் அடக்கப்படு மென்னலாம். இடம் அங்ஙனம் அளவுள்ள பொருளன்றே. இடமென்பது ஆகாயமன்றா? அது அகண்டப் பொருளாயிற்றே. அதைத் தொட்டியைப்போல் வைத்து அதில் பிறி தொரு பொருளை யெப்படி அடக்குவது? அடக்குவதாகவே வைத்துக் கொள்வோம். இவ்வாறு பிரமம் எதில் அடக்கப்படுகிறது? அதற் கொரு பொருள் வேண்டுமே. அப்பொருள் யாது? பிரமத்தை யடக்கி வைத்துக்கொள்ளும் பொரு ளின்ன தெனக் கூறினாரின்றே. பிரமம் அடக்கப்படு பொருளாயின, அது கண்டிதப் பொருளாமே. இவர் கூறு முபமானத்திலேயே பிரமம் கண்டப் பொருளாவதா யிருக்க, “பிரமமுங் கண்டப்பட்டு, அஃகன்றோ பிரமத்துக் கோர் தீராப் பேரிழுக்கை நாட்டி விடும்” என இவர் கூறுவ தென்னோ? தமது வாக்கிய மின்னபடி முடியு மென வறியாது பேசும் குக தாசர்க்குப் பிறர் குணம், குற்றமாகப் புலப்படக் கேட்பானேன்? உபமானத்தில், இடத்திலிருக்கும் அகல நீள கன முள்ள பொருளை

வைத்தார். உபயேயத்திலோ இடத்துக்கு ஒன்றுஞ் சொல்லா விட்டாலும் அதிலுள்ள அகல நீள கனமுள்ள பொருளி னிடத்தில் அகல நீள கன மில்லாப் பிரமத்தை வைத்தார். உபமானத்தி லிட மில்லாவிடில் அகல நீள கனப் பொருளிராது; அங்ஙனமே இடம் போன்ற தொரு பொருளிராவிடில் பிரமமுமிராது. இதனால் பிரமமிருக்க ஓர் ஆதாரப்பொருளைத் தேடவேண்டுவதத்தியாவசியகமாய் முடிந்தது. உபமானத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயுக்களுக்கு ஆதாரம் எப்படிப் பூதாகாசமோ, அப்படியே சகல தத்துவங்கட்கும் ஆதாரம் பிரமமெனச் சொல்லி, அதையே ஞானாகாச மெனச் சுருதியாதிகள் கூறுகின்றன. இங்ஙனமாக, இவர் பிரமத்தை ஞானாகாசமான ஆதாரத்தில் வையாமல் பிருதிவியாதிகள்போல ஆதேயத்தில் வைக்கின்றார். ஆகாசமான இடத்திலுள்ள அகல நீள கனப் பொருள்கள் அவ்வாகா சத்திற்குக் காரியம். அப்பொருள்கள் பிருதிவியாதிகளா யிருப்பதாலும், ஆகாயத்தி லிருந்து பிருதிவியாதிகள் காரியப்படுவதாய்ச் சகல வேத சாஸ்திரங்களுங் கூறு கின்றமையாலும், காரியம் அசத்தெனத் தீர்மானிக்கப் பட்டபடியாலும் அகல நீள கனமுள்ள பிருதிவியாதிகள் ஸ்தானத்திலிருக்கும் பிரமப் பொருளுங் காரியமாய்ப் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றது. ஜீவ வுலகங்கட்கு ஆதாரமான பிரமமே பொய்யாகிற போது ஆதேயமான ஜீவ வுலகங்கள் பொய்யாய்ப் போகமாட்டே மென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? அத்வைதிகள் பிரமத்தைச் சத்தியமென்றும், ஜீவ வுலகங்களைப் பொய்க்கும் மெய்க்கும் விலக்ஷணமான அநீர்வசனீயமென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். அது குகதாசர்க்குச் சகியாமல் பிரமத்தையும் ஜீவ வுலகங்களையுஞ் சத்தியமெனச் சொல்ல வந்து, மூலஸ்தானமான பிரமத்துக்கே தாம்பூலம் பிடித்து அதைப் பொய் யென்றே சொல்லுகின்றவரானார். எப்போது பிரமத்தைப் பொய்யென்று சொல் கின்றவ ரானாரோ, அப்போதே ஜீவ வுலகங்களையும் பொய்யென்று சொல்லுகின்ற வராய்க் குகதாசர் நாஸ்திக மதஸ்தராகின்றார். உலோகாயுதர் கடவுள் ஜீவர் இவைகளைப் பொய் யென்பவர்; குகதாசரோ கடவுள் ஜீவர் உலகு ஆகிய யாவுமே பொய் யென்பவர். ஆகவே, குகதாசர் உலோகாயுதரைப் பார்க்கிலும் பெரு நாஸ்திகரர் மென்க. இப்படிப்பட்ட பெரு நாஸ்திக ராகும் பொருட்டுத்தான் வேகத்தோடு வெகு அவசரமாய் ஓடிவந்து பரிபூரணமான பிரமத்தின் கண் ஜீவவுலகங்கள் சத்தியமா யிருக்கின்றன வெனச் சொன்னார் போலும்! முழு நாஸ்திகரான இவர்: உலோகாயுத ஏகதேச நாஸ்திகரைப்போய் எவ்வாறு கண்டித்து ஈசுவர நிச்சயம் செய்தனரோ அறியோம்.!

அகல நீள கன முள்ள பொருள்களில் ஒன்றில் ஒன்றிராதென்பதும், அவ்வாறி ல்லாத பொருளில் ஒன்றி லொன்றிருக்குமென்பதும் பொது நியாயமா? இவருடைய சொந்த நியாயமா? பொது நியாயமெனில் நீட்சியுள்ள பொருளில் பிறிது பொருளிரா தென்றும், நீட்சி யில்லாப் பொருளில் பிறிது பொரு ளிருக்கு மென்றும் சொல்லலா மா? மகத்தும் அணுவும் ஒன்றுக் கொனறு எதிர்மறைக் குணங்கள். அதனால் மகத்தி லொன்றி லொன்றிருக்கு மெனவும், அணுவில் ஒன்றி லொன் றிராதெனவுஞ் சொல் லலாமா? கல் வன்மைக் குணம்; பஞ்சு மென்மைக் குணம். அதனால் கல் சத்தெனவும், பஞ்சு அசத்தெனவுங் கொள்ளலாமா? வன்மை மென்மை காரணமாகக் கல்லைச் சத் தெனவும், பஞ்சை அசத் தெனவுஞ் சித்தாந்தப் படுத்தலா மெனின், அகல நீள கனமுள்ள பொருளில் பிறிது பொருளிருக்கப் மெனவுஞ் சித்தாந்தஞ் செய்யலாம். கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷமான பெரும்பொருள் யாவும் கனம், நீக்ஷி,

குறுகல்களா யிருக்கக் காண்கின்றோம். இதைக் கொண்டு கண்ணுக்குப் பிரத்தியக்ஷ மில்லா மிக அதி சூக்கும அணுப் பொருளும் அதற் கேற்ற கனம் நீக்ஷி அல்லது குறுக்கல்களா யிருக்குமென அநுமானிக்கலாமே. அதுபோல உலகப் பொருளைக் கொண்டு உலகாதீத பிரமப்பொருளை யேன் அனுமானிக்கப்படாது? அகல நீள கன முள்ள பொருளி லொன்றி லொன்று இரா தென்றும், அங்ஙன மிலலாப் பொருளி லிருக்கு மென்றுஞ் சொல்வதினும் பார்க்க, அங்கன மில்லாப் பொருள் ஒன்றில் லவேயில்லை யெனச் சொல்வது நன்றாமே. "அங்ஙனமன்று, உலகு காரியப் பொருளாகலின், அதற்குக் காரணப் பொரு ளொன் றுளதென அனுமானிக்க வேண்டும்; யாங்ஙனெனின், மனித சஞ்சார மில்லாத ஓர் தீவில் ஓர் வீடு இருக்கு மாயின், அதைக் கட்டினவன் ஒருவ னிருத்தல் வேண்டும் என அனுமானிக்கற்பால தன்றா? அங்ஙனமே காரியமான விவ்வுலகைக் கொண்டு காரண கர்த்தா வொருவ னுள னென அநுமானிக்கின்றாம்" என்னின், இது போலவே அகல நீள கனமுள்ள பொருளி லொன்றி லொன்றிராதது கொண்டு அகல நீள கன மற்ற பொருளிலும் ஒன்றி லொன் றிராதென அனுமானிக்கின்றோ மென்றால் என் செய்வார்? இது தவிர வீட்டினைக் கட்டினவன் அகல நீள கன முள்ளவ னாகலின் இவ்வுவமானம் பொருந்தும். கடவுள் அகல நீள கன நீள கன மில்லாத வராகலின் அவரிடத்து இவ்வுவமானம் பொருந்தாதென்றால் அதற்கிவர் யாது பதில் கொடுப்பார்? இவர் பின் கூறுவது போலப் பிரமாணவரை சிறிது மில்லாத அமூர்த்த வஸ்து உபமேயத்துக்குப் பிரமாணவரை முற்றுமுள்ள வுபமான மெங்ஙனே பொருந்தும்! இவ்வளவு ஆசங்கை யிருப்பதால் சத்தான பரிபூரணக் கடவுளிடத்துச் சத்துத் தன்மையுள்ள பரிபூரண அல்லது அபரி பூரண வஸ்து உள தெனக் கூறுவது அடாது! அடாது!! சத்துப் போலி அல்லது அநிர்வசனீயப் பொரு ளிருக்கு மென்று சொல்வதே பொருத்தமுடைத் தென்க.

இனி வரும் விநோதத்தைப் பாருங்கள்! "சூடு ஓர் அமூர்த்த வஸ்து; ஒளி பின்னோர் அமூர்த்த வஸ்து. இந்த இரண்டு அமூர்த்தங்களும் ஒருங்கு சேர்ந்து ஓர் இடத்தில் ஒரு காலத்தில் அக்கினிக் கண் அமைந்து விளங்குகின்றிலவா?" என்கிறார். சூடும் ஒளியும் கனமுள்ளன வல்லாது போயினும் அகல நீள முள்ளன வென்பதற் குத் தடை யாது? அகல நீள முள்ள பொருளி லொன்றி லொன் றிராதெனத் தாமே முன்னர் அங்கீகரித்து, அதற்கு மாறாக ஒன்றி லொன் றிருக்கு மென வுவமானங் கூறிய தென்? அகல நீள மற்ற பொருளில் கூறாததென்? இதற்குள் முன் சொன்ன தைப் பின் மறந்தனரோ? சூட்டையும் ஒளியையும் வஸ்து என்கின்றாரே. இந்தப் பாடத்தை யெங்கே படித்தார்? வஸ்து இன்னதெனவும், குணமின்ன தெனவு முணராத விவர் தாமோ த்வைதாத்வைத விசாரணை செய்ய எழுபவர்? வஸ்துவை வஸ்துவாகவும், பண்பைப் பண்பாகவும் தருக்க வரம்பு மீறாது பேசி யிவரது மதத்தை நிலைப்படுத்திக் கொள்ள விவரா லாகாதோ? ஒரு வஸ்துவில் பிறிது வஸ்து இருத்தல் எங்கு மில்லையாகலின், வஸ்துவுக்குப் பதிலாகப் பண்பை வஸ்து வாக்கித் தமது மதத்தைத் தாபித்துக் கொள்ளப் பார்க்கின்றார். இதனோடு பூமியினிட த்தும் பூமியின்கணுள்ள வொவ்வொரு பொருள்களினிடத்து முள்ள கவர்ச்சி கிராகியம் இவற்றினையும் உபமானமாகக் கூறி,, அவைகளையும் பொருளாக்கப் பார்க்கின்றார். இதுவும் குகதாசரது விசாரணை யின்மையேயாம்.

ஒரு பொருளினிடத்தே யிரு பொருள் சொன்ன வுபமானந் தான் இக்கதி யாயிற்றே. இதன்மேல் ஒரு பொருளினிடத்து ஐந்து பொருளுள்ள வுபமானந் தொடுக்கின்றார். அது இன்னும் விசேஷமா யிருக்கிறது. அது இது: - "சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்ற மாகிய ஐந்து பதார்த்தங்களும் எவ்வெபபொருட்கண்ணும் ஒருங்கு காணப் படுகின்றிலவா?" என்பதேயாம். ஷெ சுவையாதிகளைப் பதார்த்த மென்கிறார். இதன் முன்னர்ச் சூடு ஒளிகளை வஸ்து என்றார். பதார்த்தத்தில வஸ்தவும் அடங்கும், குணமும் அடங்கும். வஸ்துவிலோ வஸ்து மாத்திரம் அடங்கும்; குணம் அடங்காது. சூடு ஒளி யாகிய இரணடனுள் ஒளியை வஸ்து வெனக் கூறி யிருக்கின்றமையானும் சுவையாதி யைந்தனுள்ளும் ஒளி யிருக்கின்ற மையானும் இவ்விடத்தில் பதார்த்தமென்பது வஸ்துவென்றே குகதாசரது சித்தாந்த மாமென்க. இவர் கூறும் சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்ற மாகிய ஐந்து வஸ்துவும் மண்ணின் கண் இருக்கின்றன. இவ்வுவமானத்தை யாதாரமாகக்கொண்டு ப்ரமமத் தின்கண் உயிராகிய ஆன்மாவும் மாயையும் இருக்கின்றன வெனச் சாதிக்கின்றார். முன்னர் அகல நீள கன முள்ள பொருளில் மற்றொரு பொரு ளிராதெனத் தாமே யொப்பி, இப்போது அதற்கு மாறாகச் சுவையாதிகள் எப்பொருளிலு மிருக்கின்றன வென்கின்றார். எப்பொருளும் அகல நீள கன முள்ளன வன்றா? அகல நீள கன முள்ள பொருளில் ஒன்றிலொன்று இருக்குமென்று நிதர்சனமாயிற்று. இனிச் சூடு, சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றமாதிகளைக் குணமாகக் கொள்ளாத வரையில் இவர் இவ்வாதத்திற்கு ஏலாதவ ரென் றறியக கடவர். சூடு சுவை முதலியவைகளைக் குணமாகக் கொள்ளாது குணியாகக் கொள்ளுவாராயின் இதைக்கொண்டே பிரமத் தின்கணுள்ள சத்து, சித்து, ஆகாதம், நித்தியம், பூரணம், நிஷ்களம், நிர்ச்சலம், நிரஞ்சனம், நிர்மமலம், நிராதாரம், நிர்விஷயம், நிர்த்தொந்தம், நிர்முத்தம், நிர்விசே ஷம், நிர்லேபம், நிர்க்குணம், அதீதம், அரூபம், அத்வைதம் முதலிய குணங்களை வஸ்துவாகச் சொல்லி, ஒரு பொருளில் அனேக பொருள்கள் இருப்பனவாய்ச் சாதித்து விடலாமே. ஏனோ உயிரையும மாயையையும வருந்தித் தேடிப் பிரமத்தி னிடத்தி லிருப்பதாய்ச் சொல்லவேண்டும்? இவ்வளவு தெரிந்த குகதாசர்க்கு இந்த ஒரு சூட்சுமம் தெரியாமற் போயிற்றா? எதிரிகள் ஜையைக் கொண்டே அவர்கள் கண்ணைக் குத்திவிடலாமே. குகதாசரவர்கள் இப்போது ஆறு எழு வருஷகாலங்க ளாக நடந்து வந்த வேதாந்த சித்தாந்த வாதத்தை மிகு நன்றாய் வாசித்திருப்பார். அவ்வாதத்தால் ப்ரம்மத்தின்கண் உயிரும் உலகுமான பொருள்கள் சத்தாய் இருத்த லாகாதெனத் தெரிந்து கொண்டு மிருப்பார். இதற்கு யாது செய்வ தென நெடு நாள் யோசித்து மிருப்பார். யோசனையில் நியாய நெறியாக ஏதும் புலப்படாமலுமிருக்கும். அதன் பேரில் நியாயத்தைப் பார்த்தால் காரியஞ் சாயாதென வோர்ந்து, அநியாய நெறியிற் புகுந்து, குணத்தையெல்லாம் பொருளாக்கிச் சொல்லிவிட்டால் வெற்றி யாய்விடு மெனத் துணிந்து சொல்லிவிட்டார். குண மெல்லாம் பொருளாய் விடும் பக்ஷத்தில் இவரது மாயாவாத துவிதமதம் வெற்றி பெறுமென்பதி லையமின் றென்க. அங்ஙனம் பொருளாகாது குணங்குணமாகவே யிருக்கும் பக்ஷத்தில், எத்தனை குணங்க ளிருந்தாலும் அத்தனையும் ஒரு குணியி லடக்கி, ஒரே பொரு ளென்று சொல்லப்பட்டு, ஒரு பொருளில் பிறிதொரு பொரு ளிராதென்னும் நியாயமே யோங்கி, அத்வைதஞ் சித்தாந்தமாகவும், த்வைதம் பூர்வபக்ஷமாகவு மாகு மென்க.

சூடு ஒளிகள் அக்கினிக்குப் பின்னமா? அபின்னமா? வென்னின், அபின்ன மெனக் குகதாசரே யொத்துக்கொள்வர். அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு உயிர் மாயைகள் பின்னமா? அபின்னமா என்னுங் கேள்விக்குக் குகதாசர் யாது கூறுவர்? பின்ன மென்றால் உவமான தோட முண்டாகின்றது; சூடும் ஒளியும் அபின்ன மாகலி னென்க. அபின்ன மென்னின் ப்ரம்மத்துக்கு ஒரு இலக்கணமும், உயிருக்கு ஒரு இலக்கணமும், மாயைக்கு ஒரு இலக்கணமு மிருக்கக்கூடாது. பிரமத்தின் சச்சிதானந்தம மாயைக்கும், மாயையின் அசத்து சடம் துக்கம் பிரமத்துக்கும், பிரம்மத்தின் சர்வஞ்ஞத்துவம் உயிருக்கும், உயிரினது கிஞ்சிஞ்ஞத்துவம் பிரமத்துக்கும் இருத்தல் வேண்டும். பிரமமும் மாயையு மொன்றாகும்போது ஒன்றுக் கொன்று மாறான இலக்கணம் எங்ஙன மிருக்கும்? உயிர்கள் பிரமத்தின் குண மென்னின், உயிர்கள் அநுபவிக்கும் துக்கங்களெல்லாம் பிரமம் அநுபவித்ததாகவே யாகும். அஃதன்றிப் பிரமத்தின் கணுள்ள நிரதிசயரகந்தத்தை யுயிர்கள் என்றும் அனுபவிக்க வேண்டும். அப்படி அனுபவிக்கிறதா? இல்லையே. இன்னும் பார்ப்போம். சூடு ஒளிகள் நீங்கினால் அக்கினிக்குப் பொருள் அபாவந்தான். அங்ஙனமே உயிர்களும் மாயையும் நீங்கினால் பிரமம் மலடி புத்திர னாகும். அக்கினியை ஒரு பொருளாக மீதிப் படுத்திச் சூடு ஒளிகள் வேறு பிரியுமாயின் உயிர்கள் பிரமத்தை விட்டு வேறு பட்டுப் பிறப் பிறப்புகளைப் பெறும். இன்னும் இது விஷயமாகப் பதி பசு பாச வாதம் முதலிய துவித சைவ கண்டன புத்தகங்களில் விரிவாய் எழுதப்பட்டிருக்கின்றமையின், இங்கு அதிகம் பேசாது சுருக்கி விட்டாமென்க. குகதாச ரவர்கட்கு உபமான வுபமேயப் பொருத்தந் தெரியாது; இவ்வித வுபமானஞ் சொன்னால் உபமேயத்தில் இவ்விதக் குற்றம் நிகழு மெனவும் தெரியாது. ஆதலால் வாயில் வந்தவாறு. ஒன்றிருக்க வொன்று பேசி எதிரிகட்கு வலிமையைக் கொடுத்துத் தாம் வலியின்மையைப் பெறுகின்றார்.

'பதி பசு பாச வாதம்' என்னும் நூலில் பிரமம் பசு பாசங்களில் எப்படி வியாபித்தது? எனக் கேள்வி கேட்டு, நீர் குடத்தில் வியாபித்த வுபமானம், நெய் எள்ளில் வியாபித்த வுபமானம், பழத்திற் சுவை வியாபித்த வுபமானம், பூ வாசனையில் வியாபித்த வுபமானம், மணி யோசையில் வியாபித்த வுபமானம், கட்டையில் நெருப்பு வியாபித்த வுபமானம், சதுர்ப் பூதத்தில் ஆகாயம் வியாபித்த வுபமானம், குடத்தில் மண் வியாபித்த வுபமானம், பாலில் நெய் வியாபித்த வுபமானம், கண்ணொளியில் சூரியனொளி வியாபித்த வுபமானம், கடல் நீரில் வியாபித்த வுபமானம், படிகம் பல வர்ணங்களில் வியாபித்த வுபமானம் ஆகிய இவ்வளவு மகுடங் கொடுத்து விசாரணை செய்து, பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்தல் போலி யெனவும், பிரமத்தைப்போலப் பசு பாசங்கள் சத்தா யிருந்து அவற்றில் வியாபிக்க விலலை யெனவும் சோமசுந்தர நாயகரை மறுத்துச் சித்தாச்சஞ் செய்திருப்ப திவ ரறியாத தன்று. அதிலேயே இவரது சங்கைளுக் கெல்லாம் சமாதானம் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அங்ஙனமாக விருதாவாக ஏன் சமாதான முள்ள ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாஞ் செய்கின்றார். இனியேனும் ஷை வாத நூற்களை யெல்லாம் வாசித்துப் பார்த்து அதைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்து, அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்வாராக. இனி மற்ற விஷயங்களையும் தொடர்ந்து கவனிப்பாம்.

துவிதாத்துவிதவாதம்

பலராலும் பன்முறையும் வாதம் புரிந்து தோல்வி யடைந்து போன கண்ணொளி விஷயமான ரச மில்லாச் சக்கையில் பின்னும் ஏதோ சத்திருக்கிற தெனப் பிரமித்து அது விஷயமாகப் பேச வருகின்றார். கண் ணொளியைப் பற்றி இது காறும் நடந்து வந்த வாதத்தையும் கடைசியாக வந்த பதி பசு பாச வாதத்தில் 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 69, 70, 71 வது பக்கங்களில் பேசித் தீர்மானித்த விஷயத்தையும் இவர் கவனித்திருப்பாராயின், மீண்டும் அவ்விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசமாட்டார். கவனிக்காமையால் பேச வருகின்றார். இனி அது விஷயமாக வாதிப் போமாக.

"யாதொரு பொருளை யாவன் ஒருவன் காணு மிடத்து, அந்தப் பொருளின் கண்ணே சூரியனி லிருந்து, அல்லது ஒளி யுடைப் பிற பொருளிலிருந்து புறப்படு மொன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படு மொன்றும் ஒருங்கு பதிந்து தொழிற்படு கின்றன வன்றோ? அர் அங்ஙனம் புறப்படுவது ஒளியாயினு மாக; மற்றியாதாயினு மாக; அங்கே யிரண்டு பொருள்கள் ஒருங்கே ஒருதானத்தில் ஒரேகாலத்தில் தொழிற்படுதல் உண்டா யில்லையா? உணடென்பதை மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை. இம்மட்டே எமக்கு ஈண்டு வேண்டப்படுவது. அதாவது இரண்டு பொருள்கள் ஓரிடத் தமைதல் கூடு மென்பது. எனவே பிரமத்தின் பூரண வியாபகம், ஆன்மாவும் மாயையுமாகிய இவற்றது உண்மையால் சிறிதும் தாக்கப்படாது" என்கிறார். இவர் உண்டா? இல்லையா? என வொரு கேள்வி போட்டு, அந்தக் கேள்விக்குப் பதில் மறுக்க வல்லார் யாரு மில்லை என்கிறார். இஃதுண்மை யன்று; எவரும் மறுக்க வல்லவரே யாம். அங்ஙனமாக 'மறுக்க வல்லார் யாருமில்லை' யெனக் குகதாசர் ஏன் கூறுகின்றார்? 'அவர் பொய்ய ரன்றே' என்னின், பொய்ய ரன்றென்ப துண்மைதான். ஆனால் அவர் அவ்வாறு நெடுங் காலமாய் மனோ சங்கறபஞ் செய்துகொண் டிருப்பவராகலின் அந்தச் சங்கற்பமானது தடித்துப் பல உருவெளித் தோற்றமாய்த் தோற்றி, சரிசரி யென்று சொல்லி யிருக்க வேண்டும். அதை மெய்யென நம்பியே 'மறுக்க வல்லார் யாருமில்லை' யெனத் துணிந்து கூறினார். சூரியனிடத்தி லிருந்து ஒன்றும், கண்ணினிடத்தி லிருந்து ஒன்றும் என்கி றாரே யன்றி, அதை யொளி யென்று சொல்லமாட்டே மென்கிறார். ஒளி யென்று சோமசுந்தரநாயகர் முதலியவர்கள் சொல்லிப் பட்டபாடு அவ ருள்ளத்தில் மிகு நன்றாய் அழுத்திப் படிக் திருக்கின்றது. அதுபற்றியே யொளி யென்று கூறாது ஒரு விதமாய் ஒன்று ஒன்று என ஜாடையாய்க் கூறி விட்டார் போலும். சூரியனிடத்தி லிருந்து புறப்படும் ஒன்றும், கண்ணிலிருந்து புறப்படு மொன்றும் ஆகிய விரண்டும் பொருளா? குணமா? தொழிலா? என்னு மிடத்து, 'இரண்டு பொருள்கள்' என அவரே எழுதி யிருக்கின்றமையின் பொருளென்று ஒத்துக்கொள்ளுகின்றவரானார். அவர் கூறுவது போல் இருதானங்களிலிருந்து வந்த இரு பொருள்கள் ஒரே காலத்திற் றொழிற்படு மென்பதை அங்கீகரிக்கினும், ஒரே தானத்திற் றொழிற்படு மென்பது மாத்திரம் பொருந்தாது. எவ்வளவு சிறிய பொருளாயினும் அதாவது பரமாணு வாயினும் இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுங்கால் இரண்டிடத்திலிருந்தே கூடும். இரண்டு அணு ஒன்றாய்க் கூடுமிடத்து ஒரு பக்கங் கூடி யேனைய பக்கங் கூடா. அணு விஷயத்தில் நமக்கு அநுபவமில்லாது போயினும் பெரிய வுருவின் கண் பிரத்தியக்ஷமாய்க் காணலாம். இரண்டு கற்கள் ஒன்றோ டொன்று இடி படுதலான தொழிற் படுமானால், ஒரு பாகம் கூடி மற்றப் பாகங் கூடா திருப்பது கண்கூடு.

இங்ஙனமே இரண்டு அணுக்கள் ஒன்றோடொன்று கூடிப் பொருந்துமானால் ஒருபால் கூடி மற்றப்பால் கூடா திருக்கவேண்டும். ஆதலால் கூடியுங் கூடாதிருக் கிற இரண்டு அணுக்கள் ஒருதானத்தி லிருக்கு மென்பது வெற்றுரையேயன்றிப் பொருளி லமைத்துக் காட்ட முடியாது. இரண்டு வீரர்கள் ஒருவரோ டொருவர் யுத்தமாகிய தொழில் புரிவார்களேயானால் இருவரும் ஒரே தானத்தினின்று தொழில் புரிவாரா? இவ்வளவு பொருத்த மின்மையைப் பேசிவிட்டு 'மறுக்கவல்லார் யாருமில்லை' யெனக் கூறுவது நன்றாமோ? பொருளன்று, குணமென்பாராயின், குணம் தனியே யிருத்தலும், ஒன்றி லிருந்து புறப்படுதலும், தொழிற் படுதலு மாகா காக்கையின்க ணுள்ள கறுப்பும், கிளாப்பழத்திலுள்ள கறுப்பும் அப்பொருளினின்றும் தோன்றி, ஒரே தானத்திற் றொழிற் படுமா? படா தன்றோ? ஆகலின் இவர் கூறிய ஒன்று ஒன்று ஆக விரண்டையுங் குண மென்று கூறுதல் கூடாது. தொழி லென்றாலும் ஷை தோஷங்களே யுண்டாம். ஆதலால் தொழிலென்றுங் கூறப்படாது. குணந் தொழில்களுக்கு முதல்களான குணிப் பொருளே கூடிற்றெனச் சொல்ல வேண்டும். பொருள் கூடுவது குற்றமென முன்னரே நன்கு விளக்கினாமாகலின், மீண்டும் பேசினதையே பேசவேண்டுவ தநாவசியகமாம்.

பின்னர் "கண் இருந்தவா றீருப்ப பொருள்களின் தோற்றம் அக்கண்ணில் பிரதிபிபித்தலால் அப்பிரதிபிம்பமே எமக்குக் காட்சியுணர்வாய் அமைவது. இங்ஙன மின்றிக் கண்ணி லிருந்து யாதொன்று சென்று அப்பொருளைக் கவர்வதில்லை யென்பீராயின்; இஃதேல், எமக்குப் புலப்படுவனவெல்லாம் பிரதிபிம்பங்களேயன்றிப் பொருள்களல்ல என்றபடியாகும். ஆமெனின், பொருட்டோற்றங்களெல்லாம் (கண்ணடியுட் டோன்றும் பிரதிபிம்பங்களை யொத்து, கண்ணுக்குள்ளேயன்றிப் புறத்தே நிகழ்தல் கூடாதென்பது முடிக்கப்படும். இஃது அனுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுந் தானோ? பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்குள்ளா புறத்தா விடயமாவது? புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிறிதும் பொருந்தாதென்க" என்கிறார்.

இவர் ஐரோப்பிய ஜட நூலைப் படித்தார் போன்றவரேயா மன்றி யுண்மையில் படித்தவ ரன்று. ஏனெனின் இவர் அதைப் படித்தவர் போல் காட்டியும் அதனுண்மை யை யுணர்ந்தாரில்லை. உலகப் பொருளிருந்தவா றிருப்ப அதை யாம் உணர்கின் றோ மில்லை. அப்பொருள் இந்திரியத்திற் சம்பந்தப்படவேதான் உணர்கினறோம். யாங்ஙன மெனின் காட்டுதும், சத்தத்தைக் காற்றானது அடித்துக் கொண்டு வந்து செவியில் தள்ளச் செவியிந்திரியமும், அக்காற்று வாசனையைக் கொண்டு வந்து நாசியில் படுத்த நாசி யிந்திரியமும், காற்று முதலிய பொருள்கள் சரீரத்தில் பட அவற்றினை ஸ்பரிச இந்திரியமும், நாவில் பொருள்கள் பட அவற்றை ரசனேந்திரியமும் அறிவுக்கு அறிவுறுத்துகின்றன. இவ்வாறே ரூபமானது கண்ணாடியைப் போன்ற கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க, அதைக் கண்ணிந்திரியமானது அறிவுக்கு அறிவுறுத்துகின்றது. அவ்வளவேயன்றிப் பொருள்கள் இருந்தவாறிருப்ப அவற்றினை இந்திரியங்கள் இருந்தவிடத்திலிருந்து அறிகின்றனவில்லை. அவற்றி லொன்றான கண்ணும் இருந்தவிடத்தினின்று ரூபங்களை அறிவதில்லை; பிரதிபிம் பித்தவைகளையே யறிகின்ற தென்க. இதன்பேரில் 'பொருட்டோற்றங்க ளெல்லாம் .... புறத்தே நிகழ்தல் கூடாதென்பது முடிக்கப்படும்' என்கின்றன ரன்றா? இவ்வா

றுரைப்பது கூடாது. புறத்தே பொருள்கள் நிகழாக்கால் கண்ணிற்பிரதிபிம்பித்தல் யாங்ஙனம் அமையும்? பிம்ப சூரிய னில்லாக்கால் பிரதிபிம்ப சூரிய னுண்டாவனோ? 'இஃது அநுபவத்துக்கு ஒத்ததாகுத்தானோ' என வொன்று கூறுகின்றார். இந்த அநுபவம் பிரமையும் ஆராய்ச்சி யின்மையுமேயன்றிப் பிறிதில்லை. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணுள்ளவனென்பதும், சூரியன் பூமியைச் சுற்றுகின்றானென்பதும், கானல் நீருண்டென்பதும், பித்தனுக்கு இல்லாப் பொருள் தோற்றுவதும், இன்னு மிவை போலப் பலவும் பிரத்தியக்ஷாநுபவந்தான். அப்படி யிருந்தும் வேறு வித காரணங்களாலும், நூலாராய்ச்சியினாலும் அவைகளைப் பொய்யென நிரூபிக்கின் றோம். சில பொருள்களை யுண்மையாகவும், சிலவற்றைப் பிரதிபிம்பமாகவும் அறிந்தால் பிரதிபிம்பத்தைப் பொய்யென்று தள்ளி, மற்றதை யுண்மையெனக் கொள்ளலாம். கண் அறிவதெல்லாம் பிரதிபிம்பத்தையே யாதலால், குகதாசரது ஆசங்கை பயன் பெறா தென்க. 'பொருள்களின் தோற்றம் எமது கண்ணுக்கு ள்ளா புறத்தா விடயமாவது?' என்கிறார். பொருள்கள் இரு விதமாயத் தோற்றுகின்றன. ஒன்று யதார்த்தம், ஒன்று போலி. யதார்த்தத் தோற்றம் வெளியி லுள்ளது, போலித் தோற்றம் கண்ணி லுள்ளது. நமக்கு விடயமாவது யதார்த்தத்தோற்றமன்று; போலித்தோற்றமாம். 'புறத்தே யென்பது பிரத்தியக்ஷமாதலின் இக்கூற்றுச் சிறிதும் பொருந்தாதென்க' என்கிறார்.

பிரத்தியக்ஷம்: யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதமென மூவகைப் படும். அவற்றில் கயிற்றைக் கயி றென்பது யதார்த்தம்; கயிறோ அரவோ என்பது சந்தேகம்; அரவென்பது விபரீதம். இவர் விபரீதப் பிரத்தியட்சத்தை யுண்மை யெனக் கொண்டவராகலின், யதார்த்தத்தை யுணர்ந்தன ரில்லை. தவிர யதார்த்தப் பிரத்தியட்சத்திலுங் குற்ற முண்டு. சூரியன் ஒன்றரைச் சாணென்பது யதார்த்தப் பிரத்தி யட்சமாயினும் வேறு எதுவினால் எத்தனையோ ஆயிர மயில் விஸ்தார முள்ள தெனத் தீர்மானிக்கின்றோம். பூமி யிருந்தபடி யிருக்கின்றது, சூரியனே சுற்றுகின்றானெனப் பரம்பரையாய் நெடுநாள் அநுபவத்தோடு அறிந்தும் பூமியே சுற்றுகின்றது; சூரியன் இருந்தபடி யிருக்கின்றா னென வேறு காரணங்களால் நிச்சயிக்கின்றோம். ஆதலால் பிரத்தியட்ச மென்பதனாலேயே யுண்மை விளங்கு மென்று சொல்லப்படாது.

"பொருள்களில் வியாபிக்கும் ஒளி கண்ணுட் பிரதிபலித்தலால் அப்பொருட் டோற்றங்கள் எமக்கு விடயமாகு மென்பீரேல், ஒளி பிரதிபலிக்கும் முகத்தால் அங்ஙனம் பிரதிபலிக்கும் ஒளி கண்ணுக்கு விடயமாகும் எனக் கொள்ளத்தக்கதன்றி, பிரதிபலியாத பொருளும் விடயமாகும் எனக் கொள்ளுமாறு எங்ஙனம்? இனி அதுவும் பிரதிபலிக்கும் எனக் கொண்டாலும், மேலே காட்டியபடி பொருட்டோற்றம் கண்ணுக்குள் ளன்றிப் புறத்து நிகழ்தல கூடாது. இது பிரத்தியட்ச விரோதமன்றே! அப்படியல்ல, ஒளி பிரதிபலிக்கவே கண் அவ்வொளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகிக்கு மென்பிரேல், அதுவே நாம் கூறுவ தென்க. கண்ணானது ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளைக் கிரகித்தற்கு அவ்வொளி வாயிலாக யாதொரு கருவியைச் செலுத்து மென்பதும், அக்கருவியும் ஒளியும் ஒருங்கே ஒன்றோ டொன்று சேர்ந்து தொழிற்படும் என்பதும், எனவே இரண்டு பொருள் ஓர் இடத்துச் சமவாயித்தல் இனிது சாலுமென்பதும் முடிந்தபடியாமென்க" என்றார்.

சூரியனிலிருந்து வியாபிக்கும் ஒளி யெங்கும் பரவி அதன் பிரதி பலனம் கண்ணினும் வியாபிக்கின்றது. அப்போது தான் உலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்கின்றன. நமது உருவம் புகைப் படத்தில் பிரதிபிம்பிப்ப தெப்போது? ஒளி யுள்ள போதன்றா? அங்ஙனமே யுலகப் பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிப்பதும் ஒளி யுள்ள போதுதான். ஒளி யில்லாக் காலத்துப் பிரதிபிம்பிக்கவே மாட்டாது. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று பொருளை யறிகின்ற தென்பது ஒளி வாயிலாகப் பிரதி பிம்பிக்கும் பிரதிபிம்பத்தை யறியுமென்பதே. கண், ஒளி வாயிலாகச் சென்று யதார்த்தப் பொருளைக் கிரகிப்பது அவர் சம்மத மென்றார். இதனா லுண்டாகும் குற்றத்தைக் குக தாசர்க்கு விளங்க எடுத் துரைக்கின்றோம். ஒரு நாழிகை வழி தூரத்திலுள்ள பொருள் ஒன்றனை யறிகின்றோம். குகதாசர் சொல்வதுபோல் பார்த்தால் கண் ஒளி வாயிலாகச் சென்று அதை யறிகின்றதா யாகவேண்டும். கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் ஒருநாழிகை வழி தூர மிருக்கின்றது. கண்ணிருக்கிற விடத்தில் வர வில்லை. இங்ஙனமாகக் கண் அபபொருளை யறிந்த தென்பது பொருந்தாது. கண்ணி னிடத்துப் பொருள் பிரதிபிம்பிக்கிற தென்னுங்கால், பிரதி பிமபம் கண்ணி னுள்ளேயே பட்டு விளங்குவது பற்றிக் கண்ணிந்திரியம் அறிதல் கூடும். இது யுக்தி யநுபவங்கட்கும் பொருந்தும். இப்படி யறிவதால் கண்ணுக்கும் பொருளுக்கும் தூரமென்ப தில்லாமற் போகின்றது. மற்ற இந்திரியங்கள் தூரப் பொருளை யறியாமல் தம்மிடத் துற்ற பொருளை யெப்படி யறிகிறதோ, அப்படியே கண்ணும் தம்மிடத்துற்ற பொருளை யறிகின்றமையால், எல்லா இந்திரியங்களும் ஒரு தன்மைப்பட்டுப் போகின்றன. நாம் நடக்கும்போது உள்ளங் காலில் ஓர் ஊசி படுமானால் அதை உடனே நரம்பின் வழியாக அறிவு அறிகின்றது. காலுக்கும் ஊசிக்கும் வீசம் அங்குல தூர மிருந்தாலும் அது பட்டதாய் அறிவு அறிகின்ற தில்லை. இதற்குக் காரணம் காலின்க ணூசி படாமையே. படாமையால் நரம்பு, அறிவுக்குத் தெரிவிக்கக் கூடாம லிருக்கின்றது. இதனால் தன் பேரில் படாத விஷயத்தை நரம்பு அறிவுக்குத் தெரிவிப்ப தில்லை யென் றாயிற்று. இது நியாயமானால், கண்ணின் பேரில் படாத பொருளைக் கண்ணிந்திரிய நரம்பு, அறிவுக்கு எப்படித் தெரிவிக்கும்? கண், தூர்த்தி லுள்ள பொருளை யறியுமென்றால் அந்தத் தூரப்பொருளுக்கும் கண்ணுக்கும் இடையில் விடாமல் கண்ணிந்திரிய நரம்பு இருக்க வேண்டும். அப்படி யில்லையே. இல்லாத போது கண்ணானது தூரத்திலுள்ள பொருளை யறியு மென்பது எங்ஙன மொவ்வும்?

இது நிற்க; கண் பொருளைக் கிரகிப்பதற்கு ஏதோ கருவியொன் றிருப்பதாகச் சொல்லுகின்றார். அந்தக் கருவி யின்னதென்று சொன்னா ரில்லை. இன்ன தெனக் காட்டாத கருவி யொன்றைத் தேடி வைத்துக்கொண்டு, அக்கருவியுடனே ஒளியுஞ் சேர்ந்து தொழிற்படு மென்பதும், அவை இரண்டு பொருள்கள் என்பதும், இரண்டும ஓரிடத்துச் சமவாயித்தல் அதாவது ஒற்றுமைப் படுத லென்பதும் வெகு வியப்பா யிருக்கின்றன! கருவியோ இன்ன தென்று விளங்காமையால் ஆகாயப் பூப்போ லிருக்கின்றது; ஒளியோ பொருளல்ல; அஃது ஓர் குணம. இப்படி யிருக்க அவ்விரண்டும் சேர்வ தெப்படி? தொழிற்படுவ தெங்ஙனம்? இரண்டும் பொருளாதல் எவ்வாறு? ஓரிடத்தி லிருத்தல் கூடுமா? ஒன்றாதல் அமையுமா? கண்ணுக் கொளி யுண்டென்றாலுஞ் சரி, கண் தூரப்பொருளை யிங்கிருக் தறியு மென்றாலுஞ்சரி, பொருள்கள் கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அறியமென்றாலுஞ் சரி, இன்னும் எவ்வித

வுபமானங்கள் சொன்னாலுஞ் சரி, ஒரு பொருளின் கண் மற்றொரு பொருளிராதென்பது நிச்சய மாகின்றமையால், இவரெடுத்த வாதம் பயனற்ற வீண்வாதமாய்ப் போயிற்றென்க.

"கண் இருந்துழி இருப்ப, ஒளி பொருள் தோற்றத்தைக் கொணர்ந்து கண்ணுட்புகட்டும் என்பீரேல்; ஒளிக்குப் பொருள்களை விளக்குதற் கமைந்ததோர் ஆற்றல் உண்டன்றி, அவற்றின் தோற்றத்தைச். சுமந்து கொண்டு திரிவ தோர் இயல் புண்டென்று யாருஞ் சொல்ல மாட்டார். இங்ஙனம் ஓர் இயைபு உண்டேல் பொருள்களின் தோற்றம், அவை அமைந்து விளங்கும் இடங்களின் மாத்திரமன்றி, ஒளி யெங்கெங்குண்டோ அங்கங்கெல்லாம் காணப்படுதல் வேண்டும்" என்கிறார்.

ஒளி பொருள்களின் மேல் விழுந்தால் அப்பொருள்கள் சொச்ச பதார்த்தத்தில் பிரதிபிம்பிக்கும். திருட்டாந்தமாகச் சூரியன தொளி பட்ட பொருள்கள், எதிரி லுள்ள கண்ணாடியில் பிரதி பிம்பித்தல் கண்கூடு; ஒளிபட்டபோது நமது உருவம் புகைப்படத்தில் பிரதிபலிப்பதுங் கண்கூடே; ஒளிபடாவிடில் பிரதிபலியாததுங் கண்கூடே.

அதுபற்றியே சத்தமும் ஒளியும் ஒருவிதமா மெனப் பதார்த்த விஞ்ஞான நூலார் கூறுகின்றனரென்க. மலையின் பேரிலுள்ள சிறுவிளக்கையும், அதன் ஒளிபட்ட பொருளையும் நாம் அறியாமைக்குக் காரணம் அதன் நேர் ஒளி அல்லது பிரதிபிம்ப வொளி நமது கண்ணிற் படாமையே பிறி தில்லை யென முன்னரே கூறியுள்ளாம். பொருள் தோற்றம் எப்போது விடய மாகின்றதோ, அப்போதே பிரதிபிம்ப வொளி கண்ணிற் பிரவேசித்திருக்கின்ற தென்னல் வேண்டும். இவர் சொல்வது போல் இயற்கையில் கண்ணுக் கொளியுண்டென்பது உண்மையாய் அவ்வொளியே பிற பொருட்குங் கொடுத்து அறிவதாயின், பிறவொளிபடாத ஒரு பொருளை இருளி லிருந்தே கண் அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையான் கண்ணுக்கு இயற்கையி லொளி யுண்டென்னும் துர்வாதம் தூரப் போய்விட்டதென்க.

"கண்ணினுக் குள்ள தோர் ஒளியே பொருள்களிற் சென்று பற்றி அதனைக் கிரகிக்குமென்பது இனிது போதருமாமென்க" என்று கூறுகின்றமையால், கண்ணுக்கு இயற்கையில் ஒளி யுண்டெனவும், அது பொருள்களிற் சென்று பற்றுகின்றதெனவும் விளங்குகின்றன. இதனோடு விளக்கொளியுஞ் சேர்ந்துவிட்டாலோ இன்னுங் கண்ணுக் கொளி அதிகந்தானே. அதிக வொளி யுள்ள ஷை கண், ஒளி படாத விருளிலுள்ள பொருளைத் தாராளமாய் அறியலாமே. அங்ஙன மேன் அறிய வில்லை? சற்றுத் தூரத்திலுள்ள சிறு விளக்கை நாம் அறிவதும் பிரத்தியக்ஷம்; சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறியாததும் பிரத்தியக்ஷமே. சமீபத்தி லுள்ள இருட் பொருளை நாம் அறியாதது பிரத்தியக்ஷமா யிருக்க, 'கண்ணினுக் குள்ளதோர் ஒளியே பொருள்களிற் சென்று பற்றி அதனைக் கிரகிக்கும்' என்று கூறியது எங்ஙனம் பொருந் ? எந்தப் பொருளை நாம் அறியக் கருதுகின்றோமோ, அந்தப் பொருள் நமது கண்ணிற் பிரதி பலிக்க வேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலிக்கிறதற்கு அப்பொருளின் கண் ஒளி படவேண்டும். அங்ஙனமின்றி யொளியுள்ள விடத்தில் நாமிருந்தாலும் பொருள்களின் பேரில் ஒளி படாவிடில் அப்பொருளை நாம் அறிய

மாட்டோம். நாம் இருளிலிருந்தாலும் ஒளிபட்ட பொருள் நமது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்குமானால் அறியத் தடையில்லை. நமது கண்ணுக்கு ஒளிய மில்லை, ஒளியும் வேண்டாம். ஒளி யுள்ள பொருள் அல்லது ஒளிபட்டபொருள் கண்ணிற் பிரதிபலிக்க வேண்டும். அப்படிப் பிரதிபலித்தாலும் கண்ணிந்திரிய நரம்பு குற்றப்பட்டிருந்தால் உருவத்தை யறியமாட்டோம்.

"கண் ஒளி யுடைப் பொருளாயினும் அத னொளி சூரிய வொளி யின்றி வியஞ்சக மாக மாட்டாது" எனக் கூறுகின்றார். இவ்விஷயம் அதிக விரிவாய்ப் பதி பசு பாச வாதத்தில் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இவர் பக்ஷத்தாரான சிவஞான சுவாமியார் "ஆகாயத்துக் குரிய சத்த குணம் வாயுவையின்றி வியஞ்சக மாகாமைபோலக் கண்ணொளியும் சூரிய ஒளியின்றி வியஞ்சகமாகாது" எனக் கூறியதை மறுத்து, ஷை பதிபசுபாசவாத நூலில் 39-வது பக்கத்தில் "ஆகாயத்திற்குச் சத்தகுணம் இயற்கை யென்பது நூற்பிரமாணம். இயற்கையேனும் வாயு முதலிய துணை யில்வழிச் சத்த முண்டாத வில்லை. அங்ஙனம் கண்ணுக் கொளி இயற்கையா யுண்டென்பதற்குப் பிரமாண மேதுமில்லை. விளக்கு சூரியன் முதலிய இயற்கை யொளிப் பொருள்கள் உள்வழிக் கண்ணுக் கொளி யிருத்தலைக் காண்கின்றோம். அவை யில்லா வழிக் காண்கிலேம். வாயுவாதித் துணையினால் ஆகாயத்தின் கண் சத்த முண்டாம். அவை யில்லாவிடத்துச் சத்தகுணங் காண்கிலேம். காண்கிலமேனும் ஆகாயத்திற்குச் சத்த குண முண் டென்பது சுருதியாதி நூற்பிரமாண மாதலினானும், வாயுவின் கண் ஆகாயம் நிறைந்திருத்த லினானும், ஆகாயத்தின காரியம் வாயு வாதலினானும், கடத்திற்குப் பொருளா யிருப்பது எங்ஙனம் மண்ணோ, அங்ஙனமே வாயுவாதிகளுக்குப் பொருளா யிருப்பது ஆகாய மாதலினானும், மண்ணை விட்டுக் குடமிராத்து போல ஆகாயத்தை விட்டு வாயு இராமையானும், காரணத்தின் றன்மை காரியத்திற் குண்டென்னும் நியாயம் பற்றி நேரே காணப்படா விடினும் வாயுவினிட மிருப்பது கொண்டு ஆகாயத்தினிடஞ் சப்த முண்டென் றனுமானிக்க விட முண் டாதலானும், ஆகாயத்திற்கு வாயு அபின்ன மாகலினானும் ஆகாயஞ் சத்த குணமுடைய தென அங்கீகரிக்கின்றாம். அங்ஙனம் எவ்விதத்தினும் கண்ணுக்கும் விளக்கு முதலிய பொருட்கும் சம்பந்த மின்றே. இல்லாத போது கண்ணுக் கொளி யுண்டென் றெவ்வாறு அங்கீகரிக்கலாம்?". எனக் கூறியதோடு இன்னும் அதே நூலில் 40, 41, 42, 43, 44-ம் பக்கங்களிலும் அதைக் குறித்து விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கினறோம். அவைகளை யெல்லாம் மறைத்து விட்டு "ஒரு பொருளின் குணம் பின்னொரு பொருளால் வியஞ்சகமாவ தெல்லாம், அவ்விரு பொருளும் ஒன்றிலொன்று கலப்புற்றிருத்தல் பற்றித்தானோ? இல்லையாம்" என்று மாத்திரங் கூடி, அது வரையில் அவ்வாதத்தை வென்று விட்டதாகச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றார். நமது பக்ஷத்தை யணுவும் மறுக்க வில்லை யாதலால், அம்மறுப்பே இன்றும் இவருக்கு மறுப்பாயிற்று என்க. பிறர் சித்தாந்தத்லத மறுக்க வருபவர், அவர் கூறியவற்றை யெல்லாம் மறுத்த பின்னரன்றா தாம் சித்தாந்தஞ் செய்ய வேண்டுவது? நாம் ஆகாயத்தின்கண் வாயுவைத் தோற்றமாகவும், ஆகாயங் காரணமும் வாயு காரியமு மாகவும், வாயுவில் ஆகாயம் நிறைந்திருப்பது தோற்றத்தில் யதார்த்தம் நிறைந்திருப்பதுபோ லெனவும், இவ்வாறு சூரிய னொளி கண் ணொளியைச் சொல்வதில் கண் காரணமாகவும் சூரியன் காரிய மாகவுமாகிக் காரணத்தை யன்றிக் காரியத்துக்குப் பொரு ளில்லை யென்றவாறு கண்ணைத்

தவிரச் சூரியனுக்குப் பொரு ளில்லாமற் போமெனவும் இன்னு மிதை யொட்டி அனேக விஷயங்க ளெழுதி யிருக்க, ஆகாயம் வாயுவாகிய இரண்டையு முண்மைப் பொருளாகச் சொல்லிக் கலப்புப் படுத்துவதாக வரைவது நன்றாமோ? "கண் ஒளி யுடைப் பொருளா மாயின், அது சூரிய வொளி யின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல் வேண்டு மன்றே யென வாதித் தழியும் கமது நேசர்கள், சூரியன் ஒளியுடைப் பொருளா மாயின், அது கண்ணொளியின்றிப் பொருள்களை விளக்குதல் வேண்டுமன்றேயென வாதித்துச் சூரியனுக்கு ஒளியில்லை யெனவும் வாதித்து நிற்க மாட்டுவாரா? மாட்டார்! மாட்டார்!!" என்கிறார். மகா புத்திசாலி. அன்றி வாத சொரூபியும் வாதப் புலியுமாம். இந்த இவர் வாதப் புலியினிடத்திற்றான் வாதஞ் செய்ய மற்றவர் கற்றுக்கொள்ள வேண்டும். இவர் கேட்கும் கேள்வி "சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளாமாயின் இருளையின்றி யொளி செய்தல் கூடுமா?" என்று கேட்குங் கேள்விபோ லிருப்பதோடு, குடிக் கூலிக்காரன் வீடு தன தென்று வீட்டுச் சீட்டுப் பிறப்பித்துக் கொள்வதுபோ லிருக்கின்றது. கண்ணுக் கொளி யுண்டென வொத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஒத்துக்கொள்ளாவிடில் கண்ணை யின்றிச் சூரியனுக்கு ஒளியில் தென்றே தாபித்து விடுவார். வீட்டுக்குப் பூமி யாதாரமா யிருக்க, வீடும் பூமியும் இரண்டும் ஆதாரமெனக் கூறி, வீடு ஆதாரமானால் பூமியில்லாம லிருக்குமா வென்று கேட்போர்க்குப் பதில், வீடின்றிப் பூமி நிற்குமா வென்று கேட்பதுபோ லிருக்கின்றது. அங்ஙனங் கேட்போ ருளராயின் அவரே யிக்குகதாசரா மென்க.

ஒரு பொருளுக் கிலக்கணங் கூறின் மற்றப் பொருளை நோக்காது கூற வேண்டும். ஸ்படிகத்துக்கு வெள்ளை நிறம் பிற பொருளை விரும்பாத இயற்கைக் குணம். மற்றப் பொருளை அநுசரித்துக் கறுப்பு முதலிய செயற்கைக் குணங்கள் தோற்றுகின்றன. அதனால் ஸ்படிகத்துக்குக் கறுப்பு முதலிய குணங்கள் சுபாவ மாமா? அப்படியே சூரியன் முதலிய வொளிப்பொருளில்லாக்காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படி யிரு ளடைந் திருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் இருளடைந் திருக்கின்றது. சூரியன் முதலிய வொளிப் பொருளுள்ள காலத்து மற்றப் பொருள்கள் எப்படி யொளி பெற்றிருக்கின்றனவோ, அப்படியே கண்ணும் ஒளிபெற் றிருக்கின்றது. அதனால் கண் இயற்கை யொளிப் பொருளெனச் சொல்லலாமோ? ஸ்படிகம் தனியே யிருக்குங்கால் வெண்மையாயும், கறுப்போடு சேர்ந்த போது கறுப்பாயும் இருக்குமானால் எதை யியற்கைக் குணமாகக் கொள்ளுகின்றோம்? வெள்ளையை யன்றா? அதுபோலக் கண் தனியே யிருக்கும்போது இருளாயும் ஒளியோடு சேர்ந்தபோது ஒளியாயும் இருக்குமானால் அதனுண்மையான இயற்கைக் குணம் இருளா? ஒளியா? இரு ளென்றே சொல்ல வேண்டு மென்பதாம். கறுப்புப் பொருளோடு சேர்ந்தபோது காணும் கறுப்பு நிறமே ஸ்படிகத்துக்கு இயற்கைக் குணமானால், ஒளியோடு சேர்ந்தபோது காணும் ஒளியே கண்ணுக்கு இயற்கைக் குணமாம். சூரியன், தான் தனியே யிருக்கும்போதும், கண்ணோடு சேர்ந்தபோதும், சேர்ந்து நீங்கியபோதும் ஒளிமயமாகவே தனியே யிருக்கும் போது இருளாயும், சூரியனைச் சேர்ந்தபோது ஒளியாயும், சூரியன் விலகிய போது இருளாயும் இருக்கின்றது. இதனால் சூரியன் முக்காலத்தும் ஒளிமயம்; கண் ஒருகாலத்து ஒளிமயமும் இரண்டு காலத்து இருள் மயமுமாம். அவ்வொளிமயமும் சூரியனோடு சேர்ந்தபோது மாத்திரம் உளதாயின் கண் உண்மையில் இருள் மயமா?

ஒளிமயமா? இருள் மய மென்றே துணியத்தக்க தென்க. இங்ஙனமாகக் கண்ணொளி யில்லாத போது சூரியனுக் கொளி யுண்டென வாதித்தல் கூடுமா வெனக் கேட்பது எவ்வளவு நுண்ணறிவு?

ஜயஹூ புரட்டாசிமீ 19உ பத்திரிகையின் கண், கண்ணிலிருந்து ஒளி புறப்படுகின்றதெனக் கூறுதற் கஞ்சி, வாளா 'ஒன்று' எனக் கூறி, அதன்பின் 'ஒளியாயினுமாக, மற்றி யாதாயினுமாக' என வரைந்த குகதாசர் : அவ்வச்ச மொழிந்து, ஐப்பசிமீ 162 பத்திரிகையில் "அவ்வொளி கண்ணிலிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல" எனத் துணிந்து கூறுகின்றார். இதற்குள் இவ்வளவு தைரிய முண்டானமைக்குக் காரணம் யாதோ அறிந்திலம். இன்னும் அவ்வாக்கியத்தை முற்றும் ஆய்ந்திடுவாம்.

"இன்னமும், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது பற்றி யன்றே அவ்வொளி கண்ணி லிருந்து புறப்பட்டுச் செல்லச் செல்ல விரிவுற்றுச் செல்லு மென்றும், இவ்விரிவைக் குவித்தற்காகவே கண்ணாடி முதலிய கருவிகள் பாவிக்கப்படு மென்றும் விழி நூல் வல்லார் கூறுவது தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி வாயிலாக நாம் ஒரு பொருளை நோக்குமிடத்து அப்பொருள் எமக்கு இனிது புலப்படுவதும் இந்த நியாயம் பற்றியே யென்க. தூரதிருட்டிக் கண்ணாடி முதலியன எமது கண்ணோடு சார்த்தப்படுதல் காரணமாக, அக் கண்ணினது ஒளியைக் குவித்துச் செலுத்தும் என்பதன்றி, தான் சென்று தீண்டுத லில்லாத பொருளின்க ணுள்ள ஒளியைக் குவிக்கு மென்று கோடல் சிறிதும் பொருந்தா தென்க" என்கிறார். தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடியில் தூரப்பொருள் பிரதிபிம்பிக்க, அது தனது இயற்கைக் குணத்தால் பெரிதாகக் காட்டுகின்றது. அது கண்ணிற் பிரதிபிம்பிக்க அப்பிரதிபிம்பத்தைக் கண் ணறிகின்றது. இதுதான் தூர திருஷ்டிக் கண்ணாடியைப் பற்றிய விஷயம். இதை விட்டு ஏதேதோ மனத்திற் றோன்றிய விஷயங்களை யெல்லாம் பேசுகின்றார். ஐரோப்பிய தத்துவ சாஸ்திரிக ளிவ்விஷயத்தில் நன்றா யுழைத்துப் பரிசீலனை செய்திருக்கின்றமையான், அவரது சித்தாந்தத்தை நன் குணர்ந்து அவ் வழியே செல்லுதல் நன்றாம். அதற்கு மாறாக இவர் ஒரு சித்தாந்தஞ் செய்யின் அது யுக்தி அநுபவ சம்மத மேல் அங்கீகரிப்பாம். அங்ஙனமின்றே; யாது செய்வது? "இனிச் சிலர் கண்ணி னிடத்தே சூரிய ஒளி பிரதிபலித்தல் காரணமாகக் கண்ணுக் கொளி யுண்டாதல் அன்றி, அதனுக்குச் சுவ ஒளியில்லை என்கிறார். அங்ஙன மாயினு மாக. அது கொண்டு எமக்கு எய்தற்பால தோர் குறையில்லை. சூரியனது சுவவொளியும் கண்ணினது இரவல் ஒளியும் ஒருங்கு வியாபித்தல் போலவே, பதி பசுக்களின் வியாபகமுமா மென்பது இனிது சாதிக்கப்படத் தக்கதாம். கண்ணொளி இரவல் ஒளியானது பற்றி, அது மீட்டுப் புறத்தே வீசுதல் இல்லை யென்பீரேல், இது ஒளி மாண்பறியார் கூற்றா மென்க. ஓர் தீபத்தின் ஒளி பளிக்குத் தம்பத்தில் பிரதி பலிக்குங்கால், அங்ஙனம் அத்தம்பத்தில் பிரதிபலித்த ஒளி பின்னர்ப் புறப்பட்டு விளக்கொளியோடு கலந்து வியாபிக்கின்ற தன்றே? இது பற்றி யன்றே தீபம் ஏற்றப் பெற்ற தோர் இருப் பறையின்க ணுள்ள ஒளியினும், அங்ஙனம் ஏற்றப்பெற்ற தோர் பளிக் கறையின்க ணுள்ள ஒளி மிகப் பிரபை கொண்டு சொலிப்பது? எனவே கண் ணொளி சூரிய வொளியின் பிரதிபலினமே யாயினும், அப்பிரதி பலின வொளியும் சூரியனது சுவ ஒளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமாம் என்பது செவ்விதிற் போதருமா

மென்க. இந்த நியாயத்தாற்றானே, ஒளியோடு ஒளி வியாபிக்கு மேயோ என ஆசங்கை நிகழ்த்துவாரும் சமாதானங் கண் டடங்குக" என்கிறார்.

இதில் கண்ணிற்கு ஒளி யில்லையாயினும் சூரியவொளி கண்ணிற்குட் புகுந்து வொளி தருங்கால் மற்றச் சூரிய வொளியோடு கலந்து வியாபித்தல்போலப் பதி, பசு, பாசங்களுடன் வியாபிக்கின்ற தென்கிறார். ஒளி யென்பது பொருளல்ல வாயினும் தமது மாயாவாத துவித மதத்தை ஸ்தாபித்துக் கொள்ளும் நிமித்தம் இவர் பொருளாக்கிக் கொண்டாலும் உண்மையில் அது பொரு ளாகாது; குணமேயாம். அந்தக் குணம் ஒரு குணியைச் சார்ந்திருக்குமே யன்றித் தனியே யிராது. இராத போது அந்தக் குணத்தை அபின்னமாக வுடைய பொரு ளொன் றிருக்கவேண்டும். ஒளியானது. சூரியனிடத்திலிருந்து. புறப்படுகின்ற தென்னுங்கால் அவ் வொளியோடு கூடிய பொருளே புறப்பட்டிருக்கவேண்டும். குணியின்றிக் குணம் தனியே யிருத்தல் கூடா தென்ப தியா வரும் ஒத்துக்கொள்ளத் தக்கதே. பொருள்கள் எவ்வளவு நுட்ப அணுவா யிருந்தாலும் அணு முன் பின் இடை பக்கங்களான அவயவ முள்ள தாகலின், அவ் வணு ஒன்றோ டொன்று புணருமிடத்து ஒரு பால் புணர்ந்து ஏனையபால் புணரா வென்க. புணராதபோது இரண்டு அணு ஒரு இடத்தின்க ணிருத்தல் கூடாது. அடுப்பில் காய்ச்சும் நீரானது நீராவியாய் ஒன்றன் பின் னொன்றாய்ப் புறப்பட்டு ஒன்றோ டொன்று கலப்புறின், அக் கலப்புப் பின்னக் கலப்பே யன்றி அபின்ன கலப் பன்று. அந் நீராவி அணு ஒன்றோ ஒன்றோடொன்று கூடுங்கால் ஒருபால் கூடி யேனையபால் கூடா. கூடாக்கால் ஒரு அணு உள்ள விடத்தில் பிறி தொரு அணு இருத்தல் கூடாது. இங்ஙனமே சூரிய னிடத்தி லிருந்து புறப்பட்ட வொளி அணுக்கள் கண்ணினுட் புகுந்து வெளிப்பட்டு, அப்படிப் புகாத அணுக்களோடு கூடுங்கால், அவ்வவ் வணுக்கள் ஒன்றிருந்த விடத்தில் மற்றொன் றிராமல் யாவும் வேறு வேறு ஸ்தானத்திலேயே இருக்க வேண்டும். இங்ஙனமே பதி பசு பாசங்கள் வேறு வேறு இடத்தில் இருக்கின்றனவாய், பதி அபரிபூரணப் பொருளாகும். "இனிச் சூரிய வொளி யணு யாதொன்றுள்ள இடத்தில், கண்ணொளி யணு யாதொன்று சென்று அந்த இடத்தை அடக்கியிருத்தல் எங்கனம் எனவும் சிலர் வினாவுவாராயினர். இவர் எல்லாம் ஒளியையும் ஓர் மூர்த்தப் பொருளென மயங்கி மோசம் போகின்றார். ஒளி, சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம், நீளம், அகலம், கனம் முதலிய பிரமாண வரையறையில்லாத அமூர்த்தங்க ளென்பது சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படத் தக்கது. ஒளி யணுக்களென்று கூறப்படுவன வெல்லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குணமாகக்கொண்ட அணுக்களன்றித் தாமே ஒளியாவன வல்ல. ஒளி ஓர் மூர்த்த மாயின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றுள போது நிறையளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாதபோது குறைந்தும் இருத்தல் வேண்டும். இங்ஙன மில்லாமையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்பதும், எனவே கண்ணொளி யும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமா மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டுகொள்க" என்கிறார்.

ஒளியை மூர்த்தப் பொருளென மயங்குவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இது என்ன அநியாயம்! ஒளி யென்பது குண மென விவ ரறியாது போன மருள் இவரிடத்திற் குடிகொண்டிருக்க, ஒளியைக் குணமெனவும் பொரு ளன்றெனவும் இலக்கணந் தருக்க முதலிய பொது நூலின்படி கொண்டிருக்கும் தெளிவுள்ள பிறரை மயங்கு

வதாய்ச் சொல்வது நீதிதானோ! ஒளியென்பது ஓர் பொருளின் குணம்; மூர்த்த மென்பது மோர் பொருளின் குணம். இவ்விரண்டும் பொருளின்கண் குணமா யிருக்கின்றன. குணம் குணியி னிடத் திருக்குமே யன்றித் தனித்திராது. அங்ஙனமாக வொரு குணமான வொளி மற்றொருகுணமான மூர்த்தத்தைப் பெற்றிருத்தல கூடுமோ? ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தைப் பெற்றிருப்பதாக எந்த அத்வைத நூலிலேனுங் காட்டுவாரா? அத்வைதிகள் சொல்லி யிருப்பதாகவேனுஞ் சொல்வாரா? அங்ஙன மொன்றுமில்லா திருக்க, அவ்வாறு சொல்வதாகக் கற்பித்துக் கொண்டு, அதனால் அவர்கள் மயங்குகின்றார்க ளென்று சொல்வது நடு நிலை யுடையார்க் கழ காமா? ஒளி யென்பது குண மெனவும், அது ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், மூர்த்தமென்பதும் ஓர் குண மெனவும், அதுவும் ஓர் குணியையே பற்றி யிருக்குமெனவும், குணத்தின் மேல் குண மிரா தெனவும், ஒரு குணி பல குணங்களைப் பற்றி யிருக்கு மெனவும், ஒரு குணம் மற்றொரு குணத்தையும் பற்றி யிரா தெனவும், அவ்வாறு ஒளியாகிய ஒரு குணம் மற்றொரு குணமான மூர்த்த த்தைப் பற்றி யிரா தெனவும், அதோடு குணி யின்றிக் குணம் தனித்திரா தெனவும் சொல்வது இலக்கணந் தருக்க முதலிய இலவுகிகப் பிரத்தியக்ஷப் பொது நூல்க ளானமையானும், அவை வேதாங்க உபாங்க மானமை யானும் அவற்றைக் கடந்து பேசுதல் யார்க்கும் நியாயமன்று. அங்ஙனமே அவற்றினுக் குட்பட்டு அத்வைதிகள் பேசக் கடமைப்பட் டிருக்கின்றார்கள்.

பிறர், ஒளியை மூர்த்தப் பொருளென மயங்குகின்றன ரென்பதனால், இவர் அமூர்த்தப் பொருளெனத் தெளிகின்றனரென்று ஏற்படுகின்றது. அமூர்த்தப் பொரு ளென்று குகதாசர் கூறிய வாக்கியத்தை முன்னருங் காட்டி யிருக்கின்றோம். இதில் ஒளியை அமூர்த்த மென்பு தொருகுற்றம், பொருளென்பது பிறிதோர் குற்றம். மூர்த்தம் அமூர்த்தம் என்பவற்றின் பொருள் உருவம் அருவ மாம். இவ் விரண்டும் குணம். குணம் குணியைப் பற்றி யிருக்குமே யன்றி, குணம் மற்றொரு குணத்தைப் பற்றி யிராதென முன்னரே கூறினாம். ஒரு குணமான வொளி, மற்றொரு குண மான அமூர்த்தம் அல்லது அருவத்தை யெப்படிப் பற்றும்? இலவுகிகமும், பிரத்தியக்ஷமும், சகல தேச மதஸ்தருக்குப் பொதுவுமான இலக்கண தருக்க முதலிய நூல்களின் வரம்பு கடந்து பேசும் இவரா வேதாகம சாஸ்திரங்களுக்குட் பட்டுப் பேச அதிகாரி யாவர்? ஒளி சூடுகளைப் பதார்த்த மென்றும் பொருளென்றுங் கொள்ளுகின்றாரென முன்னரே யெடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றா மன்றோ? இங்கும் அதை யநுசரித்தே கூறுகின்றார். 'ஒளி சூடு முதலிய பதார்த்தங்களெல்லாம் நீளம், அகலம், கன முதலிய பிரமாண வரையறை யில்லாத அமூர்த்தங்க ளென்பது சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படத் தக்கது' என்கிறார். ஒளி குடு முதலிய குணங்களை யுடைய பொருளுக்கு மூர்த்தா மூர்த்தங்கள், அதாவது உருவம் அருவம் கூறவேண்டுமே யன்றி, ஒளி சூடு முதலிய குணத்தினுக்கு உருவம் அருவம் கூறப்படா. ஒளி சூடு இவற்றினைக் குணமாகப் பெற்ற குணிப் பொருள் வரை யறை யறை யுள்ளதே யாம்; அதனோடு நீளம், அகலம், கனமு முள்ளதேயாம். எரிகிற கட்டையில் ஒளி சூடு ஆகிய விரண்டு குணங்க ளுள்ளன. அக்கட்டை நீளம், அகலம், கனங்களைப் பெற்றிருக்கின்றது கண் கூடு. குணியில் குணம் அடங்கி யிருக்கின்றமையின் குணியின் வரையறை குணத்துக்கு முள்ளதே யாம். பதி பசு பாசங்கள் தனித்தனிப் பொருளெனக் கூறும் மாயாவாத துவிதிகட்கு ஒளி சூடு

இவற்றினை அபேதமாகப் பெற்ற ஏக அக்கனிப்பொருள் திருட்டாந்தம் எங்ஙனம் பொருந்தும்? இவர்கள் உபமேயத்தில் சொல்வது தனித்தனிக் குணங்களுள்ள மூன்று பொருள்கள். அதற்கு உவமானங் கூறுவதோ இரண்டு குணங்களைப் பெற்ற ஒரே பொரு ளாம். உவமேயப்படி யுவமான மில்லா ஆபாசத்தை யெழுதிவிட்டு, சாத்திர வல்லாராற் சாதிக்கப்படும் என்று வரைகின்றார். இஃதென்கொலோ! 'ஒளி யணுக்கள் என்று கூறப்படுவனவெல்லாம், ஒளியைத் தமக்குக் குணமாகக் கொண்ட அணுக்க ளன்றித தாமே யொளியாவன் வல்ல' என்கிறார். அணுக்கள் ஒளியைக் குணமாகப் பெற்ற சர்க்கரை, தித்திப் பாகாதோ? வெண்மையைக் குணமாகப் பெற்ற பால், வெண்மையாகாதோ? சடத்தைக குணமாகப் பெற்ற மாயை, சடமாகாதோ? சத்து, சித்து, ஆனந்தம் இவைகளைக் குணமாகப் பெற்ற துரிய சிவம், சச்சிதாநந்த மாகாதோ? இவ்விடத்தில் ஒளியைக் குண மாகப் பெற்றது அணு வென விவரே யொத்துக் கொண்டமையான் முன் பின் இடை முதலிய வுறுப்புகளைப் பெற்ற அணு, ஒன்றி லொன் றிராதென்பது நிச்சயமாய், ஒருபொருளில் மற்றொரு பொரு ளிராதெனல் சித்தாந்தமாயிற்று. 'ஒளி ஓர் மூர்த்தமாயின், பொருள்க ளெல்லாம் ஒளி வியாபிக்கப் பெற்றுளபோது நிறை யளவாற் கூடியும், அங்ஙன மில்லாத போது குறைந்தும் இருத்தல் வேண்டும். இங்ஙன மில்லா மையால் ஒளி ஓர் அமூர்த்தமே யென்பதும், எனவே கண்ணொளியும் சூரியவொளியும் ஒருங்கு வியாபிக்குமா மென்பதும் முடிந்தபடி கண்டு கொள்க.' என்கிறார். ஒளியை யபின்னமாக வுடைய பொருள் அணு வென இவரே யொத்துக்கொண்டமை யானும், அணு வென்பது உறுப்புள்ளதாகலினானும், உறுப்புள்ள இரு அணுக்கள் இரண் டிடத்திலிருக்குமே யன்றி ஓரிடத் திரா வாகலினானும், ஒளியை யுடைய பொருளுக்கே மூர்த்தா மூர்த்தஞ் சொல்ல வேண்டுமாகலானும் இரண்டுபொருள் ஓரிடத்திருக்குமென்கை அவல சித்தாந்தமா மென்க. ஒளிக்கு நிறை யில்லையென ஐரோப்பியர் கூறுகி ன்றனர். இது இவருக்கு வெகு சாதகம்போல எடுத்துக் கூறுகின்றார். நிறையில்லா விடில் ஒரு இடத்தில் இரண்டு பொருள் இருக்கலாமோ? இருக்கலா மென்பதற்கு நியாயமென்ன? இவரே யொளிப் பொருளை யணு வென வொத்துக்கொள்ளுகின்றார். எது அணுவோ அது உறுப்புள்ளதாகும். எது உறுப்புள்ளதோ அது ஒன்றோடொன்று ஒரு பக்கங் கூடி மற்றப் பக்கங் கூடாவென்பதற்குப் பிரத்தியக்ஷப் பொருள்க ளெல்லாம் சாக்ஷி பகரும். இதைக்கொண்டே யொளி அணுக்க ளிடத்தும் அநுமானி த்துக்கொள்ளலாம். நிறை யற்ற பொருள்கள் ஒன்றி லொன் றிருக்கு மென்கை காட்சி அளவையா? அநுமான அளவையா? அநுமான அளவையென்றாலும் அதற்கும் காட்சி அளவை வேண்டும். அது எந்த அளவைக்கும் இணங்காமையால் கொள்ளத் தக்க தன்று. அதி சூட்சும முள்ள தராசிலும் ஒளிக்கு நிறை காணப்படுவ தில்லை யென்ப துண்மையே. இதனால் அது மிகு நுட்பமெனத் தெரிகிறது. இதற்கு வேறு நியாயமு முண்டு. வாயு சலிப்பது ஒலிக்கு எப்படி ஏதுவோ, அப்படியே, ஈதர் (Ether) என்னும் நுண் ணணுவின் சலனமே ஒளிக்கு ஏதுவென ஐரோப்பிய சாஸ்திரிக ளுரைக்கின்றார்கள். அந்த நுண் ணணு காட்சி யளவை யன்று; அநுமான அளவையா லுண்டெனத் துணியப்படும். அது எங்கும் வியாபித்திருக்கின்றமையின் நிறுக்கும் தராசிலும் அதன்மேலும் இருக்கின்றதென்று. சொல்ல வேண்டும். அதன் சலனமே யொளி யென்கின்றமையின், சலனத்துக் கிடமான அணு நிறுப்பதற்கு முன்னும் நிறுக்கும்போதும் தராசில் நிறைந்தே யிருக்கின்றது. ஒளியை நிறுக்கும் போது தராசில் புதிதாய் ஒன்றும் வரவில்லை; முன்னிருந்த அணுக்களே யிருக்கின்றன.

முன்னிருந்த அணுக்களின் சலனமே யொளி யாகலின் புதிதாய் வந்த பொருள் ஏது மில்லை. நிறுப்பதற்குமுன் அங்கிருந்த ஈத ரென்னும் அணுவை நீக்கித் தராசைத் தடை கட்டிப்பின் ஒளியை விட்டு நிறுத்தால் எடை அதிக மிருக்கலாம். அப்படி முன்னிருந்த ஈதரை நீக்குவதற்குச் சாத்தியமாமா? அது கண்ணுக்குப் புலப்படுகின்ற தா? புலப்பட்டு நீக்கினாலும் நீக்கின அதே க்ஷணத்தில் அடுத்த விடத்தி லிருக்கும் ஈதர் வந்து சூழ்ந்து கொள்ளுமே. வாயுவை வேண்டுமானால் வாயுச் சாம்பியைக் கொண்டு ஒருவகையாயிழுக்கலாம். அப்படி ஈதரை யிழுக்க முடியாதென ஐரோபபிய சாஸ்திரிகளெல்லாம் சோதனை செய்து பார்த்துக் கைநழுவ விட்டார்கள். இதுதான் நிறை யில்லாமைக்குக் காரணம். இது அநாவசியகமான வாதமாயினும் குகதாசர் இதி லேதோ தமக்குச் சத்துளதென மயங்கிப் பேச வந்தமையின் அதற்கும் பதி லுரைத்தாம். இரண் டொளி அணுக்கள் ஒரு இடத்தி லிருக்கின்றன வென்பதற்குச் சூரியன் கண்ணாகிய இரு பொருளை யேன தேடவேண்டும்? உலகில் பரவி யிருக்கும் ஒளிகளில் ஒன்றிலொன் றிருக்கின்றதெனச் சொல்லிவிடலாமே. அவ்வளவுகூட வேண்டிய தில்லையே. உலகில் ஒளி யற்ற இரண் டணு ஒரு இடத்தி லிருக்கக் காட்டிவிட்டால் போதுமே. அணு பிரத்தியக்ஷ மில்லை யென்றால் இரண்டு மனிதரை யொரு இடத்தில் வைத்துக் காட்டிவிடலாமே, இதை விட்டு ஒளி, ஒளியெனக் குணத்தைச் சொல்லி யென்ன பயன்? நமக்குப் பொருள் தானே வேண்டும்.

சூரியன் ஒளி யுடைப் பொருளே யாயினும், அவ் வொளியை எமக்கு உணர்த்துவது எமது கண்ணின்க ணுள்ள ஒளியே யாம்" என்கிறார்.. கண்ணிந்திரிய நரம்பு கெடுதி யுறுமாயின், சூரிய வொளி கண்ணில் நன்றாய்ப் பிரதி பலித்தும் உருவங்களை யுணர்தல் கூடாமையின், சூரிய வொளியைக் கண்ணொளி யுணர்த்துமென்பது பிழை யேயாம். “சூரிய வொளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவரவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது" என்றார். இதுகாறும் பேசி வந்ததை யனுசரித்து இதற்குப் பதில் கூறுவது யாதெனின் சூரியவொளி சூரியனுக்கும் கண்ணுக்கும் மற்றப் பொருள்களுக்கும் பயன் படுவது; கண்ணுக் கொளி யின்மை யின் கண், தனக்கும் மற்றவற்றுக்கும் பயன்படுவதில்லது என்க. “சூரிய வொளி பொருள்களில் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயினும், அங்ஙனம் ஓட்டம் பெற்ற நிலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகித்தாலன்றி, அந்நிலை எமக்குப் புலப்படுதல் கூடா தென்பதை யூகித்துணர்ந்தால், கண்ணுக் கொளி யுண்டென்பது செவ்விதிற் புலப்படுமாம்” என்றார்.

ஒளியினை யுணர்த்துவது சூரிய வொளியு மன்று, கண்ணொளியுமன்று, பின்னை யாதெனின், கண்ணிந்திரிய நரம்பா மென்க. சூரியனும் ஒளி செய்கின்றான்; கண்ணும் குற்ற மில்லாமல் சுத்தமாய்ச் சூரிய வொளியைப் பிரதிபலிக்கச் செய்து கொள்ளுகின்றது. அவ்வாறிருந்தாலும் கண்ணிந்திரிய நரம்பு கேடுறு மாயின், அறிவு ஒளியை அறிவதில்லை. ஆதலால் சூரிய வொளி கண்ணிற் பிரதிபலித்த காலத்தும் கண்ணிக்திரிய நரம்பு கேடுறுமாயின், ஒளியையேனும் ஒளிபட்ட பொருளினை யேனும் அறிவுக்கு உணர்த்துவ தொன்றுமில்லை யென்க. அப்போது அறிவு ஒளியை யேனும் ஒளிபட்ட பொருளையேனும் அறிதல் செய்யாது. சூரிய வொளியை யுணர்த்துவதனால் கண்ணுக்கு ஒளி யுண் டென்கிறார். உணர்த்துவது காரணமாக

ஒன்றின் றன்மையை மற்றொன்றின்மே லேற்றலாங் கொல்லோ! தூரத்திலுள்ள கப்பலைத் தூரதிருஷ்டிக் கண்ணாடி யுணர்த்துமாயின், கண்ணாடி கப்பலாய் விடுமா? கப்பலின் றன்மையினை யேனும் பெறுமா? அறிவுக்கு நேரே யுணர்த்துங் கண்ணிந்திரிய நரம்பே ஒளிப்பொருளாகாதபோது வொளிப் பொருளாகப் போகிறது? 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது. கண்ணொளி அவ்வவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது' என்றதனால் அத்தற்குத் தனித்தனியே யொளி யுண்டென் றாகின்றது. அங்ஙன மாயின் சூரியன் பிற வொளியை விரும்பாது, எங்ஙனம் ஒளி செய்கின்றானோ, அங்ஙனமே கண்ணும் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்தல் வேண்டும். அவ்வாறு ஒளி செய்வ துண்மையாயின் இருட்போதில் கண் ஒளி ரூபமா யிருந்து பொருள்களை அறிய வேண்டும். மத்தாப்பு ஒளி ஊரெங்கும் ஒளிசெய்வது; விளக்கு வீடுவரையில் ஒளி செய்வது. அப்படி யிருந்தும் அவ்விரண்டும் ஒன்றின் ஒளியை ஒன்று பெறாது தனித்தனியே ஒளி செய்கின்றது. அவ்வாறு, கண் கண்வரையிலாவது சூரியன் முதலிய வொளிப் பொருளில்லாக் காலத்து ஒளி செய்கின்றதா? இல்லையே. அங்ஙன மாகக் 'கண் ணொளி அவ்வவர் சட்சு உணர்ச்சிக்கே பயன் படுவது' எனச் சொல்வது பொருந்து மா? கண்ணினுக்கு ஒளி இருப்பது உண்மை யாயின், 'சூரிய ஒளி எவ்வெவர் கண்ணொளிக்கும் பயன்படுவது' எனக் கூற வேண்டிய ஆவசிய மேன்? மின்மினிக்கு மற்றொரு ஒளி பயன் படுகின்றதா? இல்லையே. மின்மினிபோல இயற்கையில் ஒளி யுண்டா மாயின், கண் பிற வொளியை விரும்பாது தானே யொளி செய்யலாம். அங்ஙனம் இன் றென்பதற்குச் சாட்சி இருட் காலத்தில் கண் குருட்டுத் தன்மையைப் பெற்றிருத்தலே யாம். 'சூரிய ஒளி பொருள்களிற் பட்டு ஆங்குள்ள இருளை யோட்டு மாயினும், அங்ஙனம் ஓட்டப் பெற்ற நிலையினை எமது கண்ணொளி சென்று கிரகித்தாலன்றி, அந்நிலை எமக்குப் புலப்படாது' என்றதின் ஆபாசம் வருமாறு: கண்ணுக் கொளி யிருப்பது யதார்த்த மாயின் கண்ணே பொருள்களை யறியலாமே. சூரியன் இருளை யோட்டுகிற வரையில் பார்த்துக்கொண் டிருப்பானேன்? கண் சிறிய வுரு வாகலின் அவ்வாறிருளை யோட்டா தென்னின், சிறிய வுருவுக்குத் தக்கபடியே சிறிய ஒளியேனு மிருக்கு மன்றா? அப்போ ததற் கியைந்த இருளினை யோட்ட லாமே. மின் மினியின் ஒளிக் கியைந்தவாறு இருள் ஓடுகின்றதன்றா? அவ்வாறு கண்ணுக் கியைந்த வாறேனும் இருன் ஓடக் காண்கிலமே. நள்ளிருட் காலத்தில் ஓர் பொருளைக் கண்ணுக் கருகில் காட்டினாலும் அங்குள்ள இருளை யோட்டி அப்பொருளைக் கிரகிக்க வில்லையே. இங்ஙனமாகக் கண்ணுக் கொளியுண்டென் பதை யெவ்வாறங்கீகரிக்கப்படும்?

குணி குணத்தில் வியாபகமாமே யன்றி ஒரு குணியின் குணத்தில் மற்றொரு குணியின் குணம் வியாபகமாகாது எனவும், சுண்ணமானது தனது குணமான வெண்மையில் தான் வியாபகமாமே யனறித் தனக்கன்னியமான மற்றொரு குணியான பாலினது வெண்மையில் தான் வியாபக மாகா தெனவும் இன்னும் இவ்வாறு பல பல விதமாய்க் காட்டி, ஷை பதி பசு பாச வாதம் 41, 42 வது பக்கங்களில் மறுத் திருக்கின்றோம். அதற் கிவர், கூறும் ஆபாசத்தை நோக்குங்கள். அது இது: - 'கண் ணொளி விளக் கொளிக ளெல்லாம் ஓர் ஓர் பொருளின் குணங்க ளாதலின், அவை தம்மிற் கலந்து வியாபித்தல் கூடுமென்றும், பதி. பசுவும் இங்ஙனமாய் குணப்பொருள்கள் அன்மையின் அவை அவ்வாறு வியாபித்தல்

கூடாதென்றும் ஓர் ஆற்றா நியாயஞ் சாற்றத் துணிவர். வியாபகஞ் சித்திப்பது குணத்வம் பற்றித்தானோ? இந்த நியதி யில்லாத போது இக்குண குணித விஷயத்தை இங்கே விருதாவிற் கொண்டிழுப்பது மோர் வீண் செயலாம் என விடுக்க" என்பதே. இதில் நமது சித்தாந்தத்தை யென்ன மறுத்தார்? ஆற்றா நியாய மென்றனரே யன்றி, இன்ன வகையால் ஆற்று நியாயமெனக் காட்டினாரா? இவரது தப்புக் கொள்கைக்கு ஒத்து வாராதன யாவும் வீண் செயலே யாக்கும். இங்ஙன மாயின் கிறிஸ்து மதம் முதலிய மதங்களை இவர் மறுக்கப் போவ தென்னோ? அவர் இவரை அங்ஙனம் கூறாரோ?

"கண் ஒளியுடைப் பொருள் என்பது பற்றி யன்றே நமது கடவுளார்க்குச் சோம சூரியாக்கினிகள் மூன்று விழிகளாயின?" என்கிறார். பரமசிவனுக்குச் சூரியன் சந்திரன் அக்கினியாகிய மூன்றும் கண்கள் தான். அவற்றில் சூரியனும் அக்கினியும் இயற்கை யொளிப்பொருள்கள்; சந்திரன் செயற்கை யொளிப் பொருள். இதனால் இவரது கட்சிக்கு வந்த ஆதாய மென்ன? இவருக்கு ஏதேனும் சூரியனும் தேயுவும் கண்களா யிருக்கின்றனவா? ஒரு வேளை பரமேசுவரனுக்கு இருப்பது போல் சந்திரன் இவருக்குக் கண்ணா யிருந்தாலும் அச்சந்திரன் சூரியன தொளியைப் பெற்று ஒளி செய்கின்றானாதலால், இப்போதுள்ள இவரது செயற்கை யொளிக் கண்ணுக்கும், சந்திரனுக்கும் ஏதும் பேத மில்லையென றறிக. "கண் ணொளியே மோனக் கரும்பே என்றார் பெரியோரும்" என்றார். 'கண் ணொளியே' என்று மாத்திரஞ் சொல்ல வில்லை; "மணியின் ஒளியே" என்று கூடச் சொல்லி யிருக்கின் றார்கள். மணியானது கண்ணாடியைப் போன்ற தோர் சொச்சப் பொருள். அக்கண் ணாடியானது இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும், ஒளி யுள்ளபோது ஒளியாயும் இருப்பது போல மணியும் இருட்காலத்தில் ஒளி யில்லாமலும் ஒளி யுள்ள காலத்தில் ஒளியாயு மிருக்கின்றது. கறுப்புப் பட்டானது ஒளி யுள்ளபோதும் ஒளி செய்வ தில்லை. இது தான் மணிக்கும், கறுப்புப் பட்டுக்கும் உள்ள வித்தியாசம். மணியானது ஒளி யுள்ள போது ஒளி செய்வதாயிருப்பதால் 'மணியின் ஒளியே' எனச் சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். அங்ஙனமே கண்ணும் மணியைப் போன்ற தோர் நிர்மலப் பொரு ளாகலின், 'கண் ணொளியே' யென்று சொல்லி யிருக்கின்றார்கள். 'மணியி னொளியே' என்றதனால் எங்ஙனம் மணிக்குச் சுபாவ வொளி யீன்றொ, அங்ஙனமே 'கண்ணொளியே' என்றதனாலும் கண்ணுக்குச் சுபாவ ஒளியின்றென்க.

"இக்கண்ணொளி விளக்கொளி விஷயத்தை யுள்ளபடி விளக்குவ துண் டாயின் சித்தாந்த மகத்துவம் செவ்வே புலப்படும்" என்கிறார். இதுவரையில் இவரது சித்தாந்த மகத்துவம் புலப்பட்ட விந்தை மிகப் பெரிதாகலான்,, இனி இது விஷயமாக வாயைத் திறக்காதிருப்பதே கௌரவமா மென்க. சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோதமாய்ப் பேசிவிட்டதே சித்தாந்த மகத்துவ மாயின், அப்படிப்பட்ட மகத்துவத்தை இருப்புப் பெட்டியில் வைத்துப் பத்திரமாய் வைத்துக் கொள்வதே நலம். வெளியில் விட்டாலோ கண் ணொளி விளக் கொளி வாதம் எவ்வளவு மகத்துவம் பெற்றதோ, அவ்வளவு மகத்துவந்தான் பெறும். "இது பற்றியே ஆன்மாக்களும், சிவமும் ஏகமு மன்று, துவித மன்று, அத்துவிதம் என்று சிவாகமங்கள் சாற்றுவது. அதாவது ஆன்மாவும் சிவமும் இரண் டன்மை சாதிக்கத் தக்கன வன்றி இரண் டின்மை சாதிக்க தக்கன வன்றாம்" என்கிறார். இரண் டொளிப்

பொருள்கள் ஒன்று மன்று, இரண்டு மன்றென ஆனபோ தன்றா, இவரது தப்புக் கணித சித்தாந்தம் நிலைக்கப் போகிறது? அத்வைதிகள் சுருதி யுக்தி அனுபவங் களால் அத்வைதத்தை ஸ்தாபிக்க, இவர் சுருதிப் பிரமாணத்தால் தீர்மானிக்கிறதாய் முன்னர்க் கூறி, இப்போது ஆகமம் அதிலும் 'சிவாகமங்கள் சாற்றுவது' எனக் கூறினார். சிவாகம முடிவான சிவ ஞான போதப்படி அத்வைதமே யுண்மை யென ஷெ சூத்திரத்தையும், அதற்குச் சரியாகச் சுருதி புராணாதிகளையும், யுக்தி அனுபவங்களையும் எடுத்துக் காட்டி, 'ஓர் இந்து' என்பவர் 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்னும் துவித சைவ கண்டன நூலில் 57, 58, 59, 60-வது பக்கங்களில் கூறி யிருப்பதை யிவர் கேட்டேனுமிராரோ! சிவஞான போதத்தில் 'யாவையுஞ் சூனியம்' என்னும் சூத்திரத்திலேயே 'அசத்து இலது' என்று அகரத்துக்கு இன்மைப் பொருள் தெளிவாய்க் கூறியிருக்க, அதற்கு விரோதமாக அன்மைப் பொருளென வேதாகம சாஸ்திர விரோதமாகக் கூறுவ தென்னேயோ? இதுமாத்திரமா, மாயாவாத துவித ஈக்கள் மொய்க்காதபடி அகரத்துக்கு அன்மைப் பொரு ளன்று; இன்மைப் பொருளே யென்று தாபித்து "அத்வைத விசாரம்" என்னும் அக்கினி ஸ்தம்பத்தை ப்ரம்ம வித்யா பத்திராதிபர் நாட்டினாரே. அதற்கு எவரேனும் பதில் பேச வாயை யேனுந் திறந்தனரா? எழுதக் கையையேனு மெடுத்தனரா? இல்லையே. அங்ஙனமாக ஏனோ வீணாக வாய்ப் பந்தல் போட வேண்டும்? இவர் 'ஆன்மாக்களும் சிவமும் ஏகமு மன்று, துலிதமு மன்று' என்றதனால் நேரிடும் ஆபாசங்களை யெடுத்துக் கூறி 'ஓர் இந்து' என்பவர் இவரிடத்தி லிருக்கும் 'பதி பசு பாச வாத' த்தில் 9-வது பக்கத்திலும், "மாயாவாதத் திமிரபாஸ்கரன்" என்பவர் 'துவித சைவரே மாயாவாதி கள்' என்னும் நூலில் 43, 14, 45 வது பக்கங்களிலும் விரிவாய் எடுத்துக் காண்பித் திருக்கின்றனரே. அங்ஙன மாக அதற்குச் சமாதானம் பேசாது, மறுத்த மறுப்பையே கிறிஸ்தவரைப்போல் பின்னும் பின்னுங் கூறுவது வெற்றி தானோ!

இனி வேதாந்த வாசனையே யில்லா இக்குகதாசர், வேதாந்தத்தின் மேல் சில குற்றங் கூற வருகின்றார். அதையும் சிறிது சீர்தூக்கிப் பார்ப்போம். இதை நோக்குமிடத்து இதற்குமுன் 'பாஷிய இருதய' த்தின் பேரில் குற்றங் கூறி, மறுக்கப்பட்டுப்போன குண்டோதர சிவாசாரியார் என்பவர்க்கு இவர் சற்றும் தோற்றா ரல்லரெனத் தெரிகின்றது.

அத்வைத சித்தாந்தத்தை ஆறு இலக்கங்கொடுத்து எடுத்துக் காட்டுகின் றார். அது வருமாறு: -

"(1) பிரமமே பிரபஞ்சங்களாய் விரிந்து விளங்கும். பிரமத்தை யன்றிப் பிறிது பொருளில்லை.

(2) பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரமத்தி லிருந்து உற்பவித்துப் பிரமத்திற்றானே ஒடுங்குதலின், பிரமம் காரணமும், பிரபஞ்சங் காரியமுமாம். காரணத்தை யின்றிக் காரிய மில்லை. ஆதலின் பிரமத்தை ஒழிந்த பிற பொருள்கள் எல்லாம் இல் பொருள்களே யாம்.

(3) பிரபஞ்சம் அனைத்தும் கனாக் காட்சியும் கான் யாறும் போன்று எமது அஞ்ஞானக் காட்சிக்குப் புலப்படும் மித்தியா தோற்றங்களே யன்றித் தமக்கென வோர் அமைதி யுடைய உண்மைப் பொருள்க ளல்ல.

(4) சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தாலென இப்பிரபஞ்ச மெல்லாம் மாயைக்கட் டோற்றும் பிரதி பிம்பங்களேயாம்.

(5) பிரபஞ்சமெல்லாம் எமது அறிவு மாத்திரையில் தோற்றுவனவாதலின், அவ்வறிவே இவற்றுக் கெல்லாம் வித்து; அதனை யொழிந்து இவற்றுக்கு யாதானும் ஓர் வித்து மில்லை. இவைகள் உண்மைப் பொருள்களுமல்ல.

(6) கடாகாசமும் மகாகாசமும் போலச் சித்துப் பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரம சைதன்யமே யன்றிப் பிறிதல்ல."

பின் குகதாசரே இதை மறுக்கின்றார். அது வருமாறு: -

"ஒன்றோ டொன்று முரணுதலை யுடைய பல துறைக் கொள்கைகளை அனுசரித்து நிற்கும் இஃதொன்றே இவரது மதத்தின் துர்ப்பலத்தை இனிது விளக்கும். எங்ஙனம்? பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து நிற்கும் என்று ஒருகாற் கூறுபவராகிய இவர், பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சூக்குமித்துக் கிடந்து உற்பத்தியாகும் என்கின்றார். பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமம் பிரபஞ்சமாவது மில்லை. பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சம் உற்பத்தியாவது மில்லை, அஃதோர் மித்தியா தோற்றமே என்கிறார். பின்னர் அதனையும் மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதி பிம்பமே என்கிறார். பின்னர் இதனையும் மறுத்து எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார். இறுதியில் இவ் வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்."

இதில் விரோத மேது மில்லை. இலக்கணத்தில் ஒன்றுக்கொன்று மாறாயுள்ள விதிகளை இலக்கண மறிந்தவர்பாற் கேட்டு, அவிரோதப் படுத்திக் கொள்ளாது, தனது புத்தியே குசாக்கிரபுத்தியென மதித்து இலக்கணத்திற் றோஷங் கூறப் புகுந்தான் போன்று, இவர் வேதாந்த தத்துவங்களை யுண்மை யுணர்ந்தவர்பாற் கேளாது, தமது புத்தியே குசாக்கிர புத்தி யென மதித்து வேத பாஹியராய் நின்று, வேதாந்த வபநிஷத் பொருள்களின் பேரிலேயே தோஷங் கூறப் புகுந்தார். வேத சம்பந்திகளா யுள்ளார், வேதத்தி னுண்மை விளங்காவிடில், உணர்ந்தார்பால் அடுத்துக் கேட்டுத் தெரிந்து கொள்வார். வேத விரோதிகளோ அங்ஙனஞ் செய்யாது குறை கூறுவதே பொருளெனக் கொண்டு, அத னுண்மையினை உணராது குறை கூறுவர். அங்ஙனமே இவர் செய்கையும் வேத பாஹ்யத் தன்மையாகவே யிருக்கின்றது. ஆயினும் நமது கடமைக்கு நாம் சமாதானங் கூறுவாம்.

கயிறு அரவாய் விரிந்து நிற்கும் என்பதற்கும், அர வென்ப துண்மை யன்றாயினும் ஒரு காலத்தி லுண்மை போல் தோன்றுகின்றமையின், அது வரையில் தோற்றமாகவேனும் உற்பத்தி கூற வேண்டி, தோற்றமான அரவு தோற்றுவதற்கு முன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய்க் கிடந்து உற்பத்தியா கின்ற தென்பதற்கும், கயிற்றின்கண் அரவு விவர்த்த தோற்ற மாதலாலும் அர வென்ப துண்மையா யிராமையாலும் கயிறு அர வாவ தில்லை யென்பதற்கும், சத்தான கயிற்றின் கண் சத்துப் போலியாக வன்றிச் சத்தாக அரவு உற்பத்தி யாகாமையின் அரவு உண்மையில் உற்பத்தி யாவ தில்லை யென்பதற்கும், உண்மையில் அரவு மித்தை யாதலால் அது பற்றி மித்தியா தோற்ற மென்ப தற்கும் விரோத மேது

மின்றென் றறிந் திடுவா ராக, காரியப் பொருள் அதிலும் விவர்த்த காரியப்பொருள் உண்மை யன்றேனும் ஆகாயப் பூப்போல் முற்று மின்றெனக் கூறப்படா தாதலா னும், ஒருவாறு தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ளதாதலானும் அத்தோற்ற முண்டாதற் கும் அவ்வித விலக் கணமுள்ள ஓர் சத்தி காரணத்தின் கண் நியதமாயுளதெனக் கொள்ளப்படும். அச்சத்தி காரிய மாதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய் அடங்கி, காரியத்தின் போது வெளிப்படுகின்றது. ஆதலால் காரியம் சூக்குமமாய் அடங்கியிருந்து வெளிப்படுகின்ற தென்று சொல்லியும் அதனோடு பொய் யென்றுஞ் சொல்லலாம்; அதனோடு தாராளமாய் வேத முர சோடுஞ் சொல்லலாம். இவ்வித வுண்மையை அத்வைதிகள் எத்தனையோ முறை இப்பத்திரிகையிலும் புத்தகத்திலும் விரிவாய் எடுத்துக்காட்டியும் அப்புத்தகங்களை யிவர் வைத்துக் கொண் டிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அதனையே கேட்டால் யாது செய்யலாம்? இது போகப் 'பின்னர் அதனையு மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே யென்கிறார்கள்' என்கிறார். உலகு பொய் யெனக் கூறுவதற்குச் சொல்லப்படும் பலவித திருட்டாந்தங்களுள் பிரதி பிம்பமும் ஒன்றா யிருக்க, பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென அதவைதிகள் கூறுகின்றார்க ளெனப் பொய்ம் மொழி கூறுவது நன்றாமோ? பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென்றால் சத்திய மாயிற்று. அதற்குப் பிரதிபிம்ப திருட்டாந்தம் சொல்வானேன்? இது "அரவு சத்தியமே, கயிற்றின்கண் விவர்த்த தோற்றம்" என்பதுபோ லிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்டவர்தாம் வேதாந்தத்தில் முன் பின் முரண்களைக் கண்டு பிடிக்க வந்துவிட்டார். பிரபஞ்சம் பிரதி பிம்பமெனக் கூறிவிட்டு, கூட மித்தை யல்ல வெனக் கூறும் அத்வைதிகளை யாம் அறியோம். அப்படிப்பட்டவரை யிவர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ? அவர்க ளெழுதிய நூலையும் எங்குப் பார்த்தனரோ அறியேம். பின் 'எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார்' என்கிறார். அறிவை விட்டு வேறாகப் பிரபஞ்சம் காணப்படாமையான், அங்ஙனம் சொல்லினும் மொத்தத்தில் அறிவு அறிபடு பொருள் ஆக விரண்டிற்கும் பிரம அறிவே காரணமா மென்க. அறிவைவிட்டு வேறாகப் பிரபஞ்சங் காணப்படா தென்னும் விஷயம் தத்துவ வாதத்தில் "அறிவுமுன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா?" "திருக்கே திருசியம்" "சொப்பனஞ் சத்தியமென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலக மென வுரைத்தல்" ஆகிய இவற்றில் விரிவாய்க் காணலாம். இதன் பேரில் 'இறுதியில் இவ்வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்' என்றார். இதிலும் இவரது புத்தி நுட்பம் வெளியாயிற்று. மண்ணைத் தவிரக் கடாதிகட்குப் பொரு ளில்லையாயினும், நூலைத்தவிர ஆடை தினுசுகட்குப் பொருளில்லை யாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான கடாதிகளும் ஆடை தினுசுகளும் முறையே மண்ணே யென்றும், நூலேயென்றும் சொல்வது குற்றமா? கயிற்றையன்றி அரவுக்குப் பொருளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான் அரவு கயிறே யென்று சொல்வது தோஷமா? சூரியனது பிரதிபிம்ப சூரியர்களை நோக்கி: இப் பிரதி பிம்ப சூரியர்க ளெல்லாம் பிம்ப சூரியனே யென்று சொல்வது தப்பிதமா? மனத்தி னின்றுந் தோற்றிய சொப்பன (சேதனா சேதன) வுலகை நோக்கி: இச் சொப்பன வுலகு மனமே யென்று சொன்னால் என்ன தோஷம்? வேதாந்த நூலினது வாசனையே யில்லாத வராகலின், இக் குகதாசர்க்கு அற்பவிஷயமெல்லாம் மலைபோல் தோன்றுகின்றன. இப்படிப்பட்ட விஷயங்க ளெல்லாம் தத்துவ வாத முதலிய மாயாவாத தவித கண்டன புத்தகங்களில் அனேகமாய் வந்திருக்கின்றமையால், அவைகளைச் சாவதா னமாய்ப் பார்த்து, அத்வைதத்தி னுண்மையை யுணர்ந்து சமாதானப்படு வாராக.

இப்படிப்பட்ட துராக்ஷேபஞ் செய்வதற்குக் காரணம் வேதாகம சாஸ்திர துவேஷ புத்தியோ, அல்லது ஒன்றுந் தெரியா திருந்தும் எல்லாவற்றையும் அறிந்தோ மென்கிற வீண் எண்ணமோ? இன்னும் யாதோ அறியோம். இவர் வேதாந்திக ளுடைய கொள்கை யெனக் காட்டிய ஆறு இலக்கங்களிலுள்ள விஷயங்கள் யாவும் யுக்தி அநுபவ சம்மதமெனக் காட்டினா மன்றோ? இனி அவை சுருதி யாதிகள் சம்மத மெனவும் அவ்விலக்கங் கொடுத்தே காட்டுகின்றோம்.

(1) ஐதரேய உபநிஷத் 3 - வது அத்தியாயம்.

பூமி, ஜலம், அக்கினி, வாயு, ஆகாயம் என்ற பஞ்சமகா பூதங்களும், அற்பமான ஜந்துக்கள், விதைகள், மற்ற ஸ்தாவர ஜங்கமங்கள், அண்டஜங்கள், ஜராயுஜங்கள், சுவேதஜங்கள், உத்பீஜங்கள், குதிரை, பசு, யானை, மனுஷியர்கள், இன்னும் ஜங்கமமான பிராணிகள் எவை யெவை யுளவோ, அவையாவும் அந்தப் பிரக்ஞா நேத்திரமே.

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்
7-வது பிரபாடகம் 25-வது கண்டம்.

ஆத்துமா (பிரமம்) வே கீழும், ஆத்துமாவே மேலும், ஆத்துமாவே பின்னும், ஆத்துமாவே முன்னும், ஆத்துமாவே தெற்கும், ஆத்துமாவே வடக்கும், இந்தச் சகலமும் ஆத்துமாவே.

நரசிம்மோத்தா தாபிநி யுபநிஷத் 7-வது கண்டம்,

இந்தப் பிரபஞ்சமெல்லாம் சச்சிதாநந்த பிரம சொரூபமே.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

இந்தச் சகல பிரபஞ்சமும் பிரமமாத்திரமே.

ஷை 6-வது அத்தியாயம்.

எவ்விடத்திலும் ஆத்துமா (பிரமம்) வுக்கு அன்னியமாய் ஒன்று மில்லை. ஆத்துமாவுக்கு அன்னியமாய்த் துரும்புகூட வில்லை.

(2) முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கினியிலிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொறிகள் எப்படி, யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்திலிருந்து பலவித

தேகத்தை யுபாதியாயுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அதனிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

பிரபஞ்சத்திற்கு உபாதான காரணம் பிரமத்தைத் தவிர வேறில்லை. ஆகாசத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனென்கிற பிராந்தியும் போலச் சிதாத்மாவிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுகின்றது. வேதாளமென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாசத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தினிடத்தில் ஜகத்தினிருப்பு.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்

காரணமதனாலன்றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்றா
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யேர்தரவிரண்டும்வேறென்றியம்பிடல்இயல்பின்றாமால். (19)

(3) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 31.

சுவப்நம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெப்படியோ, அப்படிப்போல் இந்தப் பிரபஞ்சமானது வேதாந்தங்களிலே விவேகிகளால் பார்க்கப்படுகிறது.

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 4 - ம் அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் இல்லவே இல்லை. அது எப்போது மில்லவே யில்லை.

(4) அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம் போல் இந்த ஜகத் தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ.

திரிபுரதாபிநி யுபநிஷத்.

ஜலத்தில் சந்திரன் போல ஒன்றாயும் பலவாயும் காணப்படுகிறான்

(5) மாண்டூக்கிய உபநிஷத் அத்வைதப் பிரகரணம்.

சராசரப் பிரபஞ்சமான இந்தத் துவைதமானது மனத் தோற்றமே. மனோ நாசமானால் துவைதம் விளங்குகிறதில்லை.

வராகோபநிஷத் 2-ம் அத்தியாயம்.

ஜகத்முழுதும் சங்கற்ப (எண்ணம்) மாத்திரத்திலேயே யுண்டாகின்றன. சங்கற்ப மாத்திரத்தினாலேயே ஜகத்தோற்றம். சங்கற்ப மாத்திரமாயிருக்கிற ஜகத்தை விட்டு நிர்விகற்பத்தை யாசிரயித்து.

(6) அன்னபூர்ணோபநிஷத் 5-வது அத்தியாயம்.

ஆகாசமானது எப்படிக் கடாகாசுமென்றும், மகாகாச மென்றுஞ் சொல்லப்ப டுகிறதோ, அப்படியே ஆத்மா (பிரமம்) வானது ஜீவேசுவார்களாகப் பிராந்தர்களா லிரண்டு விதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது.

ருத்திர ஹிருதய உபநிஷத்.

ஆகாசத்திலே கடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படிப் பேதங் கற்பிக்கப் பட்டதோ, அப்படியே பரப்பிரமத்தினிடத்தில் ஜீவேசுவரர்கள் கற்பிக்கப் பட்டிருக்கிறார்கள்.

சூதசங்கிதை சமாதிவிதி.

பெருகுறபரமானந்தப்பேரொளியொன்றேயேனும்
ஒருவிறன்மாயையாலேயுறப்பலபேதமாகிக்
கருதும்வான்மடாகாசஞ்செய்கடாகாசமாயினாற்போற்
றிருகறவிளங்குமுண்மைதெளிதரிற்பேதமின்றே. (4)

கண்ணுக் கொளி யில்லையென்றும், உருவங்கள் கண்ணிற் பிரதி பிம்பித்தலா லே யறியப்படுகின்றன வென்றும் நாம் கூறினமைக்கு இவரது நாடாகிய யாழ்ப் பாணம் கோப்பாய் ஸ்ரீ வி. வேலுப் பிள்ளை அவர்களா லியற்றப்பட்டு, யாழ்ப்பாணம் சைவ பரிபாலன சபையாரால் சைவப்பிரகாச யந்திரசாலையில் அச்சிடப்பட்ட பால பாடம் ஐந்தாம் புத்தகத்தில் 28-ம் பாடமாகிய "ஒளி" என்னும் விஷயமும் ஒத்துப் போகின்றது. அது வருமாறு காண்க

"ஒளியாவது சூரியன் அக்கினி முதலியவற்றிலிருந்து வரும் பிரபை. ஒளியின் பிரதானமான பிரயோசனம் நாம் பார்த்தற்கு ஏதுவாயிருத்தலே யாகும். சூரியன் முதலிய பொருள்களி லிருந்து வரும் ஒளி நமது கண்களினுள்ளே செல்லும்போது, நாம் பொருள்களைக் காண்கின்றோம்."

நாம் சூரியனையாவது விளக்கொளியையாவது மின்னலையாவது பார்க்கும் பொழுது அப்பொருள்களிலுள்ள ஒளி நமது கண்களினுள்ளே சென்று, அவைகள் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கிவிடுதலினாலே அவைகளைக் காண்கின்றோம்.

சூரியன் முதலிய பொருள்கள் இயல்பிலே ஒளி யுள்ளன. வீடு மரம் மனுடன் முதலிய பொருள்களோ ஒளி யில்லா தன. ஒளி யுள்ளவற்றையே யன்றி ஒளி யில்லாதவற்றையும் நாம் காணுவது எவ்வாறென்னில், வீடு முதலியவற்றின் மேற்படுஞ் சூரியன் முதலியவற்றி னொளி நமது கண்களிற் பட்டு அவ் வீடு முதலியவற்றைப் போன்ற வடிவங்களை ஆக்கும்; ஆக்கிவிடவே அவ்வீடு முதலியன நமது கண்களுக்குப் புலப்படுகின்றன. ஆகவே வீடு முதலியன, ஒளியைப் பிரதிவிம்பிக்கும் தன்மையை யுடையன வாகின்றன.

இவ்வாறு ஒருமுறையே யன்றிப் பலமுறையும் ஒளி பிரதி விம்பிக்கப்படும். பார்வைக் கண்ணாடியில், ஒரு மரத்தைப் பார்க்கும் பொழுது, ஒளியிரு முறை பிரதி விம்பிக்கப் படுகின்றது. சூரியன் முதலியவற்றி னொளி, முதல் மரத்திலிருந்து பிரதி விம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்ணாடியை யடைந்து, பின் அதிலிருந்து பிரதிபிம்பிக்கப் பெற்றுக் கண்களை யடைகின்றது. கண்ணாடியில் முகத்தைப் பார்க்கும்போது, ஒளி முன் முகத்திற் பட்டுப் பிரதிவிம்பிக்கப்பெற்றுக் கண்ணை யடைந்து முகத்தி னுருவை அதில் ஆக்குகின்றது.”

இன்னும் அப்பாடத்தை முற்றும் வாசிக்க.ஷை புத்தகம் பாடசாலைச் சிறுவர்க்காக விஜயஞூ வைகாசிமீ த்தில் இயற்றப்பட்டது. அது இப்போது பாடசாலைகளில் பாடமாகவே யிருக்கும். ஆதலால் அச்சிறுவரே நமது குகதாசர் க்குச் சமாதானங் கூறி, இவரது குயுக்தி வாதங்களை மறுத்து விடுவார்கள்.

இதுவரையில் நான்கு பத்திரிகைகட்கு மறுப்பு வந்தது.

இந்து சாதனம் 6-ம் புத்தகத்தில் 3, 4, 5, 6 ஆகிய நான்கு பத்திரிகைகனில் ஷை விஷயத்தினைப் பற்றி எழுதி வந்தார். அதற்கு மறுப்பு இப்பிரமவித்தை 8-ம் புத்தகம் 22-ம் பத்திரிகையோடு முடிந்து விட்டது. பின்னர் 8, 10, 12, 13, 15, 17, ஆகிய ஆறு இலக்கங்களில் ஷை விஷயம் வந்திருக்கி ன்றது. அதை யிது முதல் மறுத்தல் செய்வாம்.

இவர் ஒருவகையி லன்று, பல வகையிலும் நாஸ்திக மதஸ்தரா யிருப்பதால் நாஸ்திக மதத்தை யிவர் போய் மறுப்பது கூடா தென்றும், அந்நாஸ்திகர் சங்கைக்கு இவர் உத்தரஞ் சொல்ல வில்லை யென்றும், உத்தரஞ் சொல்ல இவரால் முடியா தென்றும், அத்வைதிகள் சொல்லும் யுக்தியைக்கொண்டே அவர்களை வெல்ல வேண்டுமென்றும், இன்மையிலிருந் துல குண்டாவதாய்க் கிறிஸ்தவர் சொல்லுகிற படி இவர் மதமும் சொல்லுகின்றதென்றும், ஆதலால் இவருங் கிறிஸ்தவர்தானெ ன்றுங் கூறி, அதற்கு வேண்டிய சுருதி யுக்தி அநுபவங்களையுங் காட்டி யிருக்கின் றோம். அதனோடு பதி பசு பாசங்கள் மூன்றும் உண்மை யென்றும், அதனோடு பதி பரிபூரணமென்றுங் கூறியவற்றிலுள்ள ஆபாசத்தையும் அதற்காக இவரால் காட்டப் பட்ட கண்ணொளி சூரிய வொளி முதலிய வுபமானங்களையு மறுத்தோம். அதன் பேரில் அத்வைதிகளின் கொள்கைகளை ஆறிலக்கங் கொடுத்துக் கூறிய ஆசங்கை கட்கும் சமாதானஞ் சொல்லி, அதுவிஷயமாக இவரது தெரியாமையையும் விளக்கிக் காட்டினோம். இதுநிற்க;

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிவதைப்பற்றி அத்வைதிகளுக் குடம்பாடில்லாதன வும், அவர்களால் மறுக்கப்பட்டனவுமான விஷயங்களையே எழுதி, தமக்கு அத்வைத நூலுணர்ச்சி யில்லை யென்று காட்டிக் கொள்ளுகின்றார். இவ்விஷயம் சோ. நாயகர்க்கு மறுப்பாய் வந்த 'அத்வைத தூஷணபரிகார' த்தில் விரிவாய்ச் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது. பிரமம் பிரபஞ்சமாய்விரிந்ததென்பது வாஸ்தவ மல்ல, போலியே யாம். வாஸ்தவத்தில் விரிய வில்லை யென்பதே துணிபு. இவர் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்த விஷயத்தைப் பற்றிப் பேசுவ திருக்கட்டும். இவர் முதலில் பிரபஞ்சம் இப்படிப்பட்டது, அதனிலக்கணமிப்படிப்பட்ட தெனத் தருக்க வரம்பு மீறாமல் சுருதி யுத்தி யனுபவ சம்மதப்படி விசாரித்துத் தீர்மானப் படுத்திக் கொண்டால், பிறகு பிரமம் பிரபஞ்ச மாய் விரிந்த விஷ்யம் இவர்க்குப் புலப்படும். பிரபஞ்சம் சத்தா? அசத்தா? சதசத்தா? வென்றும், அதனோடு மாயை சத்தா? அசத்தா? சதசத்தா? என்றும், பிரமத்தின் கண் மாயையும் உலகும் பின்னமா? அபின்னமா? பின்னா பின்னமா? என்றும், பிரமத்தின்கண் மாயையும் உலகும் பொருளா? தொழிலா? குணமா? என்றும், இன்னும் இவைபோலத் தற்காலம் பிரமவித்தையின் கண் வெளிவந்து இவராலும் இவர் பக்கத்தினராலும் பதில் கூறாத ஆக்ஷேபங்கட்கெல்லாம் சமாதானஞ் சொல்லி, பின் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப் பற்றிப் பேசினால் அழகா யிருக்கும். அதை வழ வழ வென்று விட்டு விட்டமையால் இவரது ஆக்ஷேபமும் வழ வழ வென்றே போய்விட்ட தென்க. மூன்று பொருளுஞ் சத்திய மென்று கூறி, பிரமத்துக்குப் பூரணத்துவஞ் சொல்ல வந்து, அதற்காகக் காட்டிய வுபமானங்களெல்லாம் இப்பிரம வித்தையில் மறுக்கப் பட்டுப் போனமையாலும், அதன் மேல் இவர் ஏதும் பேசாது அடங்கிப் போனமை யாலும், பிரமத்தைத் தவிர மற்றப் பசு பாசங்களைச் சாத்திய மென்று கூறுதற்கு ஏதும் நியாய மில்லை. அங்ஙனமாகப் பிரமம் விரிதலைப்பற்றிப் பேசுத லென்னோ? பிரபஞ்சத்துக்கு என்ன இலக்கணம் ஸ்தாபிதமாய்ப் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப் பற்றிப் பேச வருகின்றார்? பிரமத்தில் பிரபஞ்சம் சத்தெனக் கூறிய நியாய மெல் லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போயினவே. அதைப் பூர்வ பக்ஷஞ் செய்து, பிரமத்துக்கும் பரிபூரணத்வங் கூறி, அதனோடு பிரபஞ்சமும் சத்தியமெனத் தாபித்துப் பிறகு பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிதலைப்பற்றிப் பேச எழுவாராக. பிரமத்துக்கு மாயை பின்னமா? அபின்னமா? பின்னாபின்னமா? பிரமத்தில் மாயை பொருளா? குணமா? தொழிலா? முதலிய வினாக்கள் வினவப்பட்டு, அது விஷயமாக இவர் பக்கத்தினர் கூறும் சித்தாந்தங்க ளெல்லாம் மறுக்கப்பட்டுப் போனமையின், அவைகளையெல்லாம் 'துவித சைவரே மாயா வாதிகள்' என்னும் நூலில் 1-முதல் 8-வது பக்கம் வரையில் வாசித்துப் பார்த்துப் பிறகு மாயை விஷயத்தைப்பற்றிப் பேசுவாராக.

இவர் பிரமம் உலகாய் விரிந்ததைப்பற்றிப் பேசுவ திருக்கட்டும். திரு விளையாடற் புராணம்: பிரமம் அசுத்த மாமிச சட சரீரப் பன்றியாய் வந்ததெனக் கூறி யிருக்கின்றதே. பிரமம் எப்படிப் பன்றி யாயிற்று? இவர் செய்யும் ஆக்ஷேபங்களை யெல்லாம் அதில் வைத்துச் சமாதானஞ் சொல்வாரானால், அதுவே யெமது சமாதான மாகுமென் றறிக. பிரமம் பன்றி யாகும் விஷயத்தைப் பற்றி 'அத்வைத தூஷண பரிகார' த்திற் பேசப்பட்டிருக்கின்றது; அன்றிச் சிவனடியாராய் வரும் விஷயத்தைப் பற்றியும் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை' யில் பேசப்பட் டிருக்கின்றது. பிரமம் சிவனடியாராய் வருவது எவ்வா றென வினவுங்கால் தாய்

பிள்ளையான பின்னவாதம், பால் தயிரான பரிணாம வாதம், நீர் அலை யான அமிசாமிக வாதம், சூரியன் பிரதிபிம்ப சூரிய னான பிம்பப் பிரதிபிம்ப வாதம், மண் கட மாகிய காரண காரிய வாதம், வித்து மரமாகிய மற்றொரு பரிணாம வாதம், கயிறு அரவாகிய விவர்த்தவாதம், இவைகளுடனே அகண்டகண்ட வாதம், அரூபரூப வாதம், ஞானாஞ்ஞான வாதம் முதலிய வாதங்களை விவரித்து அவற்றினா னேரிடும் தோஷங்களை யெல்லாம் சோ. நாயகருக்கு எடுத்தக்காட்டி, அவர் வாய் திறவாவண்ணம் 'இந்து' என்பவர் பேசி யிருக்கின்றார். சோ. நாயக ரிதுகாறும்' அதுவிஷயமாக ஏதும் பேசிய தில்லை. இவராவது அதற்குப் பதில் கூறுவாரானால் அதுவும் இவர் கேள்விக் குத்தர மாகும். இன்னும் பிரமம் பிரபஞ்சமாதலைப் பற்றிச் 'சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை' யில் 18-முதல் 22-வது பக்கம் வரை 'புல் பூடாதிகள் பிரம ஸ்வரூபம்' என்னும் மகுடத்தின் கீழ் மிக விரிவாய்ச் சமாதானஞ் சொல்லப்பட் டிருப்பதால், பின்னும் இப்போது சொல்ல வேண்டிய ஆவசிய மில்லை. இவ்விஷயமாய்ப் பல ஆக்ஷேபங்கள் செய்த இக்குகதாசர்: தமது சித்தாந்தத்தைச் சொல்லும் போது அத்வைதிக ளால் ஆக்ஷேபித்த ஆக்ஷேபங்களையே சொல்லுகின்றார். அது இது: -

"மாயை பிரமத்தின் பரிக்கிரக சத்தி யென்றே சித்தாந்தமும் செப்பும் என்பீரேல்; குலாகனுக்குக் கடத்தை வனைதற்கண் தண்ட சக்கரங்களும் ஓர் வகைச் சந்திகளேயாம். இது கொண்டு குலாலனும் தண்ட சக்கரங்களும் அபின்னப் பொருள்கள் எனப்படுமாமோ? பரிக்கிரகம் என்பதன் பொருள் எடுத்துக் கொள்ளப் படுவது, மாயையைத் தமக் கோர் சத்தியாகப் பிரமம் எடுத்துக் கொண்ட தன்றி, அஃது அப்பிரமத்தோடு அபின்னமாய தோர் பொருளல்ல, அபின்னமாயின், அதனை அவர் இடையிலே எடுத்துக்கொள்ள வேண்டா. மாயையோ பிரமத்துக்குப் பிரபஞ்ச சிருட்டிப் பொருட்டு இங்ஙனமாய தோர் சத்தியாய் அமைதல் மாத்திர மன்றிப் பிரமத்தை யின்றி அதனுக்குப் பிரத்தியேகமான தோர் அமைதியு மில்லை யாதலின், அஃது அவருக் கோர் பரிக்கிரக சத்தி என்று அழைக்கப்படும். இதனால் அதனையும் பிரமமே யென்று மருளுற்றழிதல் தகுதியாகாது.

இவ் விஷயத்தைக் குறித்து 'இந்து சாதன' ஆசிரியர் இரண்டு வருஷங் கட்கு முன் எழுதினார். 'தத்துவ விசாரணை புரிவோன்' என்பவர், அதற்கு. மறுப்பெழுதி இந்து சாதனத்திற் பிரசுரிக்குமாறு அனுப்பியதற்கு அவர் பிரசுரியாமற் போனார். பிறகு ஷெ 'தத்துவ விசாரணை புரிவோர்' 'ஆரிய ஜனப் பிரிய' னிலும் 'பிரமவித்தை' யின் கண்ணும் வெளிப்படுத்தினார். அது ஓர் சந்தர்ப்பத்தில் 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 66-முதல் 71-வது பக்கம் வரையில் சேர்க்கப்பட் டிருக்கின்றது. அந்த ஆக்ஷேபத்தைத் தான் இவர் இப்போதுஞ் செய்கின்றார். அவ் 'வத்வைத தூஷண பரிகாரம்' இவ ரிடத்திலில்லாமற் போக வில்லை. இவரது சித்தாந்தம் அதில் பூர்வபக்ஷமா யிருந்தும் பின்னும் அதை யெடுத்துச்சொன்னா லிவரை என்னவென்று சொல்லலாம்? இப்படி ப்பட்டவர் அத்வைதிகள் மருளூற்றழிகின்றதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவர் பேசுவதோ அத்வைதிகளால் பன்முறையும் கண்டிக்கப்பட்ட விஷயமே. அப்படி யிருந்தும் அத்வைதிகளை யிகழ்வதை மாத்திரம் இவர் விடுகின்றாரில்லை. இது "குதிரை குருடானாலும் கொள்ளு தின்பதில் மாத்ரிம் குறை வில்லை" என்பதுபோ லிருக்கின்றது.

இவர் கூறிய ஷை வாக்கியத்தில் தண்ட சக்கரங்களைச் சத்தி யென்கிறார். இவர்க்குக் குண மின்ன தெனவெளம், பொரு ளின்ன தெனவும் தெரியா. இவர் முன்னர்ச் சூடு ஒளி முதலிய குணங்களைப் பொரு ளென்றார். இப்போது தண்ட சக்கரங்களான பொருளைக் குணமான சத்தி யென்கிறார். குணிகளான தண்ட சக்கரங்கள் குணங்க ளாகிற போது மண்ணையும், குயவனையும் ஏன் சத்திக ளென்று சொல்லப்படாது? குணம் குணியை இட மாகக் கொண்டிருக்கும். இது உலகத்திற் பிரத்தியக்ஷம். வியாகரண தருக்க நூலார்க்கும் இ஁துடன் பாடா யிருக்கின்றது. பிரத்தியக்ஷத்திற்கும் விரோதமாய்க் கருவி நூல்களுக்கு மாறா யிவர் சித்தாந்தஞ் செய்ய எழுந்தால், அது சித்திக்குமா? பொருளைக் குணமாகவும் குணத்தைப் பொருளாகவும் கொண்டு துவிதத்தை நாட்டவருவா ரானால், இவரது மதம் “முதலாவது போப்பையர் இலக்கணம்” படிக்கும் இளைஞர்களாலும் அங்கீகரிக்கப்படாமற் போம். தண்ட சக்கரங்கள் குணமானால் அவை எந்தக் குணியை இடமாகப் பெற்றிருக்கின்றன? அந்தக் குணிப் பொரு ளின்னதெனக் காண்பிக்கட்டும். ஷை தண்ட சக்கரங்களைக் குணமான சத்தியாகவே வைத்துக் கொண்டு, குலாலன் கடத்தை வனைதற்குத் தண்ட சக்கரங்களை யெடுப்பது போலப் பிரமம் உலகைச் சிருஷ்டிப்பதற்கு மாயையாகிய சத்தியை எடுத்துக் கொள்வதாய்க் கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் பிரமம் பரிபூரணமாதல் யாங்ஙனம்? குலாலனுக்குத் தண்ட சக்கரங்கள் பின்னமாவது போலப் பிரமத்துக்கு மாயை பின்னமாய்க் (குலாலனிருக்குமிடத்துத் தண்ட சக்கரங்களும், தண்ட சக்கரங்க ளிருக்கு மிடத்துக் குலாலனும் இல்லாமை போலப்) பிரம முள்ளவிடத்து மாயையும், மாயை யுள்ள விடத்துப் பிரமமும் இல்லாமற்போவதோடு சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாச ஆகமங்களுக்கும் விரோதமாய்ப் பிரமம் கண்ட ஏகதேச அவ்வியாபகப்பொருளென்று சொல்ல நேரிட்டு, அதுகாரணமாக இவர் வேத சாஸ்திரபாஹ்ய ராவாரே.

இதன்பேரில் "எல்லாவுலகமுமானாய் நீயே” இப்படிப்பட்ட தேவாரமுத லியவாக்கியங்களிற் சிலவற்றைக் காட்டி, அவ்வாக்கியங்கள் தமது பக்ஷத்துகிகுச் சார்பென நியாயங்காட்டாது வெறுஞ்சொல்லால் சொல்லி, அத்துடனே “அணியனவும் சேயனவுமல்லாவடி” என்று தேவாரத்தினும், "ஒன்று நீயல்லை யன்றி யொன் றில்லை” எனத் திருவாசகத்தினும், "யாவுமா யிவையல்லவாய நின்னை” யென்று தாயுமான சுவாமிகள் பாடலிலும் கூறப்பட்டிருத்தலைக் கண்டிலரோ” எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். கூறியவு டனே “இவ்விரு கூற்றையுஞ் சமரசஞ் செய்து உண்மைப் பொருளைத் தலைப்படுத்தற் கியைந்த சத்தி இவர்மாட்டுண்டாயின், இவர் எல்லாம் இங்ஙனம் இடர்படமாட்டார்" எனவும் வெறுஞ் சொல்லாற் கூறினார். சமரசஞ் செய்யும் சத்தி அத்வைதிக ளிடத் தில்லையென்றாரேயன்றித் தாம் சமரசஞ்செய்து காட்டினாரின்று. இவ்வாறு வெறுமையாய்க் கோடி வார்த்தைகள் சொல்லலாம். சமரசஞ் செய்து காட்ட வேண்டுமே. அப்படி யிந்தக் குகதாச ரொன்றும் காட்ட வில்லையே. 1888 ம் வருஷம் முதல் நாளதுவரையில் நடந்த வாதத்தில் எல்லாச் சமரசமும் அத்வைதிகளாற் சொல்லப்பட்டிருக்கச் சமரசஞ் சொல்லவில்லையென்று சொல்வதும், தாம் சமரசஞ் சொல்லாமல் சமரசம் சமரசமென்று வாயினாற் சொல்வதும் என்ன நியாயம்? ஷை பாடல்களுக்குப் பொருள் கூறி, யுக்தி, அநுபவங்களோடு உபமான வுபமேயங்களுங் காட்டி விளக்குவாரானால், அன்றே இவரது துவிதமதம் பறக்க இறகு முளைக்கும்.

அதுபற்றி வாயாற் பாடல்களைச் சொல்லி, சமரசமென்னும் சொல்லையும் வாயாற் சொல்லி, அவ்வளவு சொல்லி விட்டதே தமது மதத்துக்கு வெற்றியென மகிழ்ந்து விட்டார். 'எல்லா வுலகமு மானாய் நீயே' என்பதற்குப் பொருள் பிரமத்துக்குப் பரிபூரண விரோதமில்லாதபடி சொல்லி, இவரது துவிதமதத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள இவராலேனும் இன்னும் இவரைச்சார்ந்த எவராலேனும் ஆகாது! ஆகாது!! இதற்குச் சாக்ஷி இப்போது சில வருஷங்களாக நடந்து வரும் வாதங்களே யாம். "மண் குடாதிக ளாயிற்று, நூல் ஆடையாதிக ளாயிற்று" என்பனவற்றில் மண்ணும் குடாதிகளும், நூலும் ஆடையாதிகளும் அபின்னமே யாம். குடாதிகளிலும் ஆடையாதிகளிலும் மண்ணும் நூலும் நிறைந்திருக்கின்றன; இதுபோலப் பிரமம் உலகாய், உலகில் பிரமம் நிறைந்திருக்கின்றது. மண்ணையன்றியும், நூலையன்றி யும் குடாதிகட்கும் ஆடையாதிகட்கும் பொருளில்லை; அதுபோலப் பிரமத்தையன்றி யுலகுக்குப் பொருளில்லை. குடாதிகளும், ஆடையாதிகளும் வியாவகாரிக சத்தியம்; அங்ஙனமே யுலகும் வியாவகாரிக சத்தியம். எது வியாவகாரிக சத்தியமோ, அது பாரமார்த்திக அசத்தியமா மென்க. கயிறு அரவாயிற்று, கிளிஞ்சல் வெள்ளி யாயிற்று, மனம் சொப்பன வுல காயிற்று என இவ்வாறு சொல்வதும் அதுவே யாம். மண் குடம் போலவும், நூல் ஆடைபோலவும், கயிறு அரவுபோலவும், கிளிஞ்சல் வெள்ளி போலவும், மனம் சொப்பன வலகுபோலவும் பிரமமும் உலகும் என்பதற்குப் பிரமாணங்கள் இதற்கு முன் நேர்ந்த வாதங்களில் பன்முறையுங் காட்டப் பட்டிருக்கின்றன வாதலால் அவைகளை ஆண்டுக் கண்டுகொள்க.

'அணியெனவுஞ் சேயெனவு மல்லாவடி' என்பதற்குப் பொருள் "பிரமம் சமீபமு மன்று, தூரமு மன்று" என்பது. இதைக் குகதாசர் விளக்கிக் காட்டினா ரில்லை. காட்டத் தெரியாமையாலோ, காட்டினால் தமது மதத்திற்குப் பங்கமுண்டா மென்பதனாலோ நழுவவிட்டாலும் நாம் அதை விளக்கிக்காட்டுவதோடு உபமான வுபமேயங்களாலும் பொருத்திக் காண்பிக்கின்றோம். ஒரு பொருள் சமீபமு மல்லாது, தூரமு மல்லாது எப்படி யிருக்கு மெனக் கேட்கின், அதை விளக்குவாம். கயிற் றரவைக் கண்டு ஒருவன் ஓடுவானே யாயின், கயிறு விளங்குவ தில்லை. அப்போது அரவுக்குக் கயிறு தூரமாகின்றது. எப்படிக் காசியி லிருப்பவனுக்கு இராமேசுவரம் விளங்க வில்லையோ, அப்படியே அரவக்காட்சியிலிருப்பவனுக்குக் கயிறு விளங்குவதில்லை. இதனால் தூரமென்பது சித்தித்தது; கயிறு விளங்கினா லோ, சமீபமாய் விட்டது. அரவுக்குக் கயிறு மயிரிழைகூடத் தூரமென்பதின்றி அரவே கயிறாய் விளங்குகிண்றது. இதனால் சமீப மென்பது சித்தித்தது. இனிச் சமீபமு மன்று. தூரமு மன்று என்பதைப் பார்ப்போம். கயிறு சமீபமாயின் அரவு தோன்றும்போது தோன்றாம லிருக்கப்படாது; தூரமாயின் ஒரு மயிரிழைகூடப் பேதப்படாது அரவே கயிறாய் விளங்கப்படாது. ஆதலால் அரவுக்குக் கயிறு தூரமென்றும், சமீபமென்றுஞ் சொல்லுதல் கூடாது. ஒரு சமயம் தூரமாகவும், ஒருசமயம் சமீபமாகவு முள்ளது போலக் காணப்பட்டாலும் உண்மையில் தூரமுமன்று, சமீபமுமன்று. எது தூரமோ, அது சமீப மாகப் படாது. சிதம்பரத்திற்கு மதுரை தூரம்; அது ஒருபோதும் சமீபமாவதில்லை. பாலின்கண் வெண்மை சமீபம். அது ஒருபோதும் தூரமாவ தில்லை. கயிறும் அரவும் அவ்விரு தன்மையு மன்று. ஏனென்னில் கயிற்றின்கண் அரவு கற்பிதம், அதாவது பொய். ஆதலால் பொய்: மெய்க்குத் தூரமென்றாவது சமீபமென்றாவது சொல்லுதல் கூடாது. சிதம்பரமும்

மதுரையும், பாலும் வெண்மையு முண்மை. ஆகலின் அவை துரமாகவும் சமீபமாகவு மிருக்கின்றன. இவற்றில் தூர பதார்த்தம் சமீப பதார்த்தமாகவும், சமீப பதார்த்தம் தூர பதார்த்தமாகவும் ஆவ தில்லை. கயிற்றின் கண் அரவு அங்ஙன முண்மையன் றாகலின், அங்ஙனங் கூறுதல் அதாவது தூர மென்றும், சமீப மென்றுங் கூறுதல் கூடாது. ஆனால் எது ஆரோபமோ, அதாவது பொய்யோ, அது தூரம் போலவும், சமீபம் போலவுங் காணப்பட்டு, உண்மையில் அவ்விரண்டு மல்லாமற் போம். இப்படியே கயிற் றரவு, கிளிஞ்சல் வெள்ளி முதலிய ஆரோபப் பொய்ப்பொருள் களாமென்க. இவ்வுவமானப்படியே பிரமமும் உலகு மென வேதாதிகள் கூறுகின்ற மையின், அவ்வேதாதிகளின் வரம்பு கடவாத அப்பர் சுவாமிகள், மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் முதலிய ஆன்றோரும் அவ்வாறு கூறியிருக்கின்றார்கள். தூரமு மன்று, சமீபமு மன்று எனக் கூறுதற்கு அத்வைத மிடங் கொடுக்குமே யன்றி, வேதாதிகட்கு மாறான துவித மிடங் கொடா தென்க. அதனாலேதான் இத்துவித சித்தாந்தி அதை யுக்தி யனுபவங்களாலும் உவமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்ட அஞ்சி, வாளா சொல்லால் மழுப்பி விட்டாரென்க.

"இக்கருத்தேபற்றியன்றே' எல்லாமா யல்லதுமா யிருந்ததனை யிருந்தபடி இருந்து காட்டி' என்றும், ‘அல்லை நீ அல்லை நீ யென மறைகளும் அண்மைச் சொல்லினாற் பரவும்' என்றும் சாதுக்கள் பிறரும் கூறியருளினார்” என்றார். இதில் என்ன கருத்து விளங்கி விட்டதோ தெரிய வில்லை. அத்வைதிகள் வேறுபொருள் கூறுகின்றார்க ளென்றபோது, தாம் அதன் பொருளையும் உபமான உபமேயங்களை யுங் கூறி வாதித்துத் தம் பக்ஷத்தைத் தாபித்துக்கொள்ள வேண்டாமா? இவர் மத விரோத மாகவும், அத்வைத சாதகமாகவு முள்ள தேவார திருவாசகாதிகளைக் காட்டிவிட்டு, 'இக்கருத்தேபற்றி' என வாளாகூறில், இவருக்கு யாதுபயன்? நூல் ஆடையாயும் அல்லவாயு மிருக்கின்றது. நூல் காரணம், ஆடை காரியம். காரணம் காரியமானாலும் காரணத்துக்குப் பங்கமில்லை. நூல் ஆடையானாலும் நூலின் றன்மைக்கு ஏதும் பங்க மில்லை. அன்றி ஆடையாயிருக்குங் காலத்து ஆடைக்குப் பொருளு ளில்லை. ஆடை தோற்றமேயன்றி யதார்த்தமன்று. நூல் உண்மைப் பொருள், ஆடை தோற்றப்பொருள். யதார்த்தம் தோற்றமாய் விளங்குவதே எல்லாமாதல். அது எல்லா மான காலத்திலும் அல்ல வாயே யிருக்கின்றது. நூல் ஆடை யாகத் தோற்றுங் காலத்தும் நூல் நூலாகவே யிருக்கின்றது; ஆடை யென்னுஞ் சொற்குப் பொரு ளில்லாமலும் இருக்கின்றது. இன்னும் அத்வைதிகளுக் குரிய விவர்த்தவாதத்தை யெடுத்துப் பேசினால் உபமேயத்தின் உண்மை இன்னும் மிகு தெளிவாய் விளங்கும். கயிறு காரணம், அரவு காரியம். கயிறு அரவாகத் தோற்றியுங் கயிறு கயிறாகவே யிருக்கின்றது. அர் வென்பதற்குப் பொரு ளொன் றிருந்து கயிறு அரவாக வில்லை. இரண்டு பொரு ளுன்மையா யிருக்குமாயின், ஒன்று மற்றொன் றான தாய்ச் சொல்லப்படாது. எள்ளில் நெய்யுஞ் சத்தியம், திப்பியுஞ் சத்தியம். இவ் வுவமானங் கூறி, திப்பி நெய் யானதாக வாவது, நெய் திப்பி யானதாக வாவது சொல்லக் கூடாது. பின்னை யெப்படிச் சொல்லலாமெனின், அல்லவாதலையே சொல்லவேண்டும். அதாவது நெய் திப்பி யாகவில்லை யென்றும், திப்பி நெய் யாகவில்லை யென்றுமே சொல்லவேண்டும். முதற் காரண காரிய சம்பந்த முள்ள சாயின், இரண்டு பக்கமாகவுஞ் சொல்லலாம். எங்ஙன மெனின், நூல் ஆடையாதல் போலவும், ஆக வில்லையென்பது போலவும்; கயிறு

அரவாதல் போலவும், ஆகவில்லை யென்பது போலவுமா மென்க. எள்ளில் திப்பியும், நெய்யும் முதற் காரண காரிய சம்பந்த மன்றாகலின், ஒன்று மற்றொன்றாத லியையாது; ஆகாமையே யீயையுமென்க.

அத்வைதிகள் பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் மண் குடம் போலவும், நூல் ஆடை போலவும் முதற்காரண காரிய சம்பந்தம், அதிலும் கயிறு அரவுபோல விவர்த்த முதற்காரண காரிய சம்பந்தங் கூறுகின்றமையால், எல்லாமாதலும் அல்ல வாதலும் அவர்கள் சொல்லக்கூடும்; அதிலும் ஒரே காலத்தில் காரியமா யிருக்குங் காலத்திலேயே சொல்லக்கூடும். “ஒன்று நீ யல்லை, அன்றி யொன் றில்லை” என்னும் திருவாசகமும் இதனை யுறுதிப்படுத்துகின்றது. கயிறும் அரவல்ல, கயிற்றை யன்றியும் அரவு இல்லை. இவ்வாறே பிரமமும் உல கல்ல, பிரமத்தை யன்றியும் உலகில்லை. கயிற்றி னிலக்கணம் வேறு, அரவி னிலக்கணம் வேறு; ஆதலால் கயிறு அரவாவ தில்லை. ஆகாவிடினும் கயிற்றையன்றி யரவு உளதோ வெனப் பார்க்கின், இல்லவு மில்லை. இங்ஙனமே பிரமத்தின் இலக்கணம் வேறு, உலகின் இலக்கணம் வேறு. பிரமம் சத்து, சித்து, ஆநந்தம்; உலகு அசத்து, சடம், துக்கம். ஆதலால் இரண்டும் ஒன்றாகா. ஆதலின் பிரமம் உலகாவதில்லை. ஆகா விடினும் பிரமத்தையன்றி யுலகுளதோவெனப் பார்க்கின் இல்லவுமில்லை. பிரமத்தின் இலக்கணம் சச்சிதானந்தமாயும், உலகினிலக்கணம் அசத்து சடம் துக்கமாயும் ஆகிற போது பிரமம் உலகாதல் யாங்ஙனம் அமையு மெனின், காரணத்துக்குப் பங்க மின்றிக் காரியந் தோற்றல் மாத்திரையாய் நிகழ்தலால் தோஷம் யாது மின்றென்க. உண்மையில் கயிறு அர வாக வில்லை; அரவாதல் போற் றோற்றுகின்றது. அங்ஙனமே பிரமம் உலகாகவில்லை; உலகாகதல்போல் தோற்றுகின்றது. தோற்றத்தைக் கொண்டே சுருதியாதிகளும் சுருதிக்கு அவிரோதங் களான தேவார திருவாசகாதிகளும் பிரமம் எல்லாமாயும் அல்லவாய மெனக் கூறுகின்றன. இத னுளவை யுணராது அத்வைதிகள் பொருளாய் ஆயிற்றெனச் சொல்லுவது போலப் பிரமித்து விதண்டா வாதஞ் செய்கின்றார்கள் துவைத வாதிகள். இதற்குக் காரணம் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாமையே. அத்வைதிகள் சம்பிரதாயமாய் விசாரிக்கின்றவர்க ளாதலின், உண்மையை யுணருகின்றார்கள்; துவிதிகளுக்கு ஆரம்பத்திலேயே அத்வைதத்தில் தோஷ திருஷ்டி யுண்டாவதால் அவர்கள் அத்வைத குருமாரை யடுத்துச் சம்பிரதாயமாய் விசாரியாது, சுருதி யுக்தி யநுபவ விரோதிகளா லெழுதப்பட்ட அபத்த நூல்களைப் படித்து, அவற்றிலுள்ள அபத்தங்களை மெய்யென நம்பி, அத்வைதத்தையும், அத்வைதிகளையும்; சுருதி, ஸ்மிருதி, புராணாதிகளையும் தூஷித்து, எரிவாய் நிரயத்துக்குத் தாங்கள் இரையாவது மன்றிப் பிறரையும் இரை யாக்குகின்றார்கள். ஔப சிலேஷிக வியாபகப் படி எள்ளி லுள்ள சிப்பி: நெய்யாய் அல்லவாகு மென்றாவது, நெய்: திப்பியாய் அல்லவாகுமென்றது, நெய்யை யன்றித் திப்பி யில்லை, திப்பியை யன்றி நெய் யில்லை யென்றாவது சொல்ல முடியா தாகையால், 'ஒன்று நீ யல்லை, அன்றி யொன் றில்லை' என்னும் மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் வாக்குத் துவிதிகட்கு முற்றும் விரோதமா மென்க. மாணிக்க வாசகர், அப்பர் முதலிய ஆன்றோர் வேத வரம்பு கடவாதவர்க ளானதால், வேத வரம்பு கடந்து ஒன்றும் பேசமாட்டார்க ளென்றறிக.

இதன்பின் சமுத்திரத்துள்ள யாவும் சமுத்திரமென்று சொல்வது போலப் பிரமத்திலுள்ள யாவும் பிரமமென்று சொல்லி, பிரமம் பூரண மென்றுஞ் சொல்லு கின்றார். இதுவும் ஔபசிலேஷிக வியாபகமாய் எள்ளில் நெய்யும், திப்பியும் இருத்தல் போலாம். சமுத்திரத்தி லுள்ளவை நீர், மீன், மணி முதலியன. இவற்றில் எது பூரணம்? ஒவ்வொன்றும் தனித் தனிப் பின்னப் பொருள்கள். அன்றி அவை யொன்றிருந்த விடத்தி லொன்றில்லை. இப்படியே பிரமத்தின்கண் உலகு இருக்கின்ற தாயாகின்றது. இவ்வுபமானத்தை யொத்துக் கொள்ளின் பிரமம் அதிகபாக மிருக்கிற தென்றும் அது பற்றிச் சில பாக மில்லாதிருந்தாலும் பூரண மெனச் சுருதியில் சொல்லப்பட் டிருக்கின்ற தென்றுஞ் சொல்ல வேண்டும். அங்ஙன மேல் பிரமம் நீக்க மற எங்கும் பரிபூரணமாய் நிறைந் திருக்கின்ற தென்னும் சுருதிக்குப் பொருள் யாது? சமுத்திரத்தில் ஒரு மணியை யெடுத்துச் சோதிக்கின், அதனுள் நீரென்ப தணுத் தணையு மின்று. அம்மணி யுள்ளமட்டும் நீரிராமையால் நீர் நீக்கமற நிறைந்திருக்கிற தெனச் சொல்லுதல் கூடாது.

இரண்டு சிநேகிதர்களி லொருவன் மற்றொருவனை "நானே அவ" னென்று சொல்லுவதுபோல் பிரமமே உலகென்று சொல்வது கூடு மென்னின், இதுவுங் கூடாது. ஏனெனின், சினேக ரிருவரும் ஒருவனிடத்தில் ஒருவன் அதிக அன்பு கொண் டிருத்தலாலும் இருவர் அன்பும் ஒன்றாயிருத்தலாலும் அன்பு ஒற்றுமை காரணமாக நானே அவனென்று சொல்லவந்ததன்றிப் பொருள் காரண மாக வன்று; பொருள்: பேதம் பேதமேயாம். இப்படியே பிரமமும் உலகும் ஏதோ ஒருவித குண வொற்றுமை காரணமாக வொன் றென அதாவது பிரமமே யுலகெனக் கூறவந்ததே யன்றிப் பொருள் காரணமாக வன்றெனச் சொல்ல வேண்டும். அப்படியானால் இரண்டு சினேகிதரும் ஒருவ ரிருந்தவிடத்தில் ஒருவ ரிராதது போலப் பிரம முள்ள விடத்தில் உலகும், உலதிருக்கு மிடத்தில் பிரமமு மில்லையென்று சொல்ல நேரிட்டு பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களான வுலகு எங்கும் நிறைந்திருப்ப தால் இவ்வுலகில் பிரம மில்லை யென்றே சொல்ல நேரிடும். ஆகாயம் இவ்வளவு தூர மட்டு மெனச் சொல்லக் கூடாமையின், அவ்வளவு தூரமட்டும் பிரம் மில்லை யென்றே சொல்லவேண்டும். சினேகித ரிருவரும் ஒரே குணமா யிருப்பதாலும், பேதமின்றிச் சமமாய் நடந்துகொள்ளுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த லாப நஷ்டத்தை மற்றொருவன் தனக்கு வந்தது போல் கருதுவதாலும், ஒருவனுக்கு வந்த துக்கந் தனக்கு வந்ததுபோலக் கருதி அதைத் தவிர்ப்பதாலும் இருவரும் குண வொற்றுமையை நோக்கி, 'அவனே இவன்' என்று சொல்லக் கூடும். அவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகிற்கும் என்ன வொற்றுமை யிருக்கின்றது?. பிரமம் நிர்விகாரம், நிஷ்களம், நிர்க்குணம், நிராதாரம், நிரஞ்சனம், நிர்த்தோஷம், சாத்து சித்து ஆனந்தம் முதலிய அதீத இலக்கணங்கள் அமையப் பெற்றது; உலகோ அதற் கெதிர்மறையான விகாரம் சகளம் சகுணம் ஆதாரம் அஞ்சனம், தோஷம், அசத்து சடம் துக்கம் முதலிய இழிந்த இலக்கணங்களைப் பெற்றது. அன்றிப் பிரமம் ஒளிபோன்றது. உலகு இருள் போன்றது. ஒளியின் முன்னர் இருளே இல்லாத தாக, ஒளி யிரு ளாதல் யாங்ஙனங் கூடுமெனக் கூறி மறுக்க.

இனி எஜமானன் தனக்குப் பதிலாகத் தனது வேலையைச் செய்யும் வேலைக் காரனைத் தானே அவனென வேலையி னிமித்தஞ் சொல்லும் வழக்கம் உலகில்

இருக்கிறது. இதில் உயர்ந்தவன் தாழ்ந்தவனைத் தானெனச் சொல்வதுபோலப் பிரமமே உலகெனச் சொல்வது கூடுமெனின், எஜமானன் தன்னா லாகாத காரிய த்தை வேலைக்காரனால் முடித்துக் கொள்ளுகின்றமையினாலும், தனது வேலையையே அவன் செய்வதாலும், தனக்குப் பதிலாக அவனிருப்பதாலும் இவனே அவனெனத் தொழில் ஒற்றுமைப்பற்றிச் சொல்லக் கூடும். இவ்வாறு பிரமத்துக்கும் உலகுக்கும் என்ன தொழி லொற்றுமை யிருக்கின்றது? பிரமத்தின் றொழிலை யுலகு என்ன செய்கிறது? பிரமமோ தொழில் அற்றது, உலகோ சடம். அன்றி "யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்" என்ற வண்ணம் பிரமத்தின் முன் உலகு இல்லவே யில்லை. இல்லாத பொருள் சத்தாயுள்ள பிரமத்தின் றொழிலை யெப்படிச் செய்யும்? செய்யாத போது எப்படிப் பிரமமும் உலகும் தொழிலில் ஒற்றுமை படப் போகிறது? இவை மாத்திரமா? இன்னும் எத்தனை யுபமானங்கள் கூறினும் பிரமத்தின் காரிய முல கென்று கூறாதவரையில் 'பிரமம் எல்லாமாய் அல்லவுமாய்' என்றும், 'ஒன்று நீ யல்லை, அன்றி யொன்றில்லை' என்றும், 'தூரமும் அன்று, சமீபமும் அன்று' என்றும் இவைபோன்ற மற்ற வாக்கியங்களும் பொருந்தா வென்றறிக. மேலும் இவரது மதஸ்த ரான சிவஞான சுவாமிகள் குடாகாயமும் மகாகாயமும், கட்டையும் கள்ளனும், மண்ணும், குடமும், வெள்ளையும் தாமரையும், தீயும் நீரும், பாலும் நீரும், கருடனும் மாந்திரீகனும், காய்ந்த இரும்பும் நீரும், பேயும் பேய் பிடிப்புண்டவனும், கட்டையும் நெருப்பும், சூரியனொளியும் விளக்கொளியும், தலைவனும் தலைவியும், சினேகிதமும் சினேகிதனும், ஆவும் ஆவுமான வவமான ங்களெல்லாம் குற்றமென்று கூறித் தள்ளி, கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந் தமே தமது மதசித்தாந்த மென்று கூறினார். ஆதலால் மற்றெவ்வித சித்தாந்தமும் இவர்க் குடம்பாடாகாதென்க..அந்தக்கண்ணொளி சூரியனொளி திருட்டாந்தத்தைப் பதி பசு பாச வாதத்திலும், இதற்கு முன்வந்த பாகத்திலும் விரிவாய் மறுத்து விட்டோமாகலின், அந்தத் திருட்டாந்தமும் பூர்வபக்ஷமாய்ப் போயிற்றென்க.

"'அந்தப்பிரமம், தத்துவ சமூகங்கள் அனைத்தையும் தமக்குத் திருமேனியாக க்கொண்டு பிரபஞ்சத்தை யியக்கிநின்று திருவிளையாட் டயராநிற்பராகலானும் பிசுபஞ்சமனைத்தும் பிரமமே என் றுபசரிக்கப்படும்" என்கிறார். அனைத்தும் பிரமமே யென்பது உபசாரமானால், பிரமம் சர்வபரிபூரணமென்பதும் உபசாரமாய் முடியும். பிரமம் உலகத்தைத் திருமேனியாகக்கொண்டிருக்கும் என்பதனுண்மை 'மாயாவாத சைவசண்டமாருதம்' என்னும் நூலில் 172-173-வது பக்கங்களில் விளக்கப்பட் டிருக்கின்றமையின், இவ்விடத்தில் பேசாதுவிட்டனம்.

பிரமம் ஒன்றாதலும் நிர்விகாரமாதலுமாக, அதன்கண் உண்டான உலகு விகாரமாதலும் பலவாதலு மாமோ எனச் சில ஆக்ஷேபஞ் செய்கின்றார். இவ்விஷ யம் இவரிடத்திலிருக்கும் "வேதாந்தசங்கை நிவாரண' த்தில் 6-முதல் 26-வது பக்கம் வரையில் விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கின்றமையான், ஆங்குக் கண்டு தெளிந்திடுவா ராக.

இனி மற்றொரு விஷயத்தினைப்பற்றி ஆராய்ச்சி செய்வாம். இவர் பிரபஞ்சத் திற்கு மாயை முதற்காரணமென்றும், அம்மாயை யுள் பொருளென்றும் கூறி, கிறிஸ்தவர் பிரபஞ்சோபாதானம் சூனியமென்று கூறுதல் கூடாதென்று அவர்களைக்

கண்டித்தார். நாம் இதை முன்னரே மறுத்திருக்கின்றோம். எங்ஙனமெனின், காரணத்தை யன்றிக் காரியத்துக்குப் பொருளில்லை யென்றும், காரிய மெல்லாம் பொய் யென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யென்றும் கூறி, அதோடு எது காரணமோ, அது மற்றொன்றுக்குக் காரியமாகவேண்டு மெனவும், ஆடைக்கு நூல் காரணமேனும் அந் நூல் பஞ்சை நோக்கக் காரியப் படுமெனவும், காரிய மரங்கால் பொய்யாய்ப் போமெனவும், இதன்படியே பிரபஞ்ச காரணமான மாயையும் தனக் கோர் காரணத்தைப் பெற்றுப் பொய்யாய்ப் போமெனவும், பொய்யென்பது சூனியமா மெனவும், இதன்படியே மாயையுஞ் சூனியமா மெனவும், அப்போது சூனியோபாதானஞ் சொல்லும் கிறிஸ்தவரும் இவரும் இவ்விஷயத்தில் ஒரே சித்தாந்திகளாமெனவும், இக்காரணத்தால் இருவரும் ஒருவகைப்பட்ட சித்தாந்திகளா யிருக்க அவரைப்போய் இவர் மறுக்கப்போவது என்ன நியாய மெனவும் பேசி, இது விஷயமாக இன்னும் எவ்வளவோ வாதஞ் செய்து, இவரது சித்தாந்தத்தை மறுத்திருக்கின்றோம். அதற்கேதும் மறுப்புக் கூறாம லும் நாம் கூறிய அவ்வளவையும் எடுத்து விளக்கிக் காட்டாமலும் ஏதோ வொரு காலத்தில் யார் பொருட்டோ, எவரோ ஒரு வாக்கியஞ் சொன்னது போல எடுத்துச் சொல்லுகின்றார். அது இது: -

"இனி இவர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். ஆனது பற்றி இதன் முதற் காரண மான மாயையும் இல் பொருள் என்கிறார்" என்பது. இந்த இரண்டு வரிகளால் யாமெழுதிய பொருள் விளங்குகின்றதா? பிரபஞ்சமும் மாயையும் இல் பொரு ளென்பதற்கு நாம் காட்டிய நியாயங்களை யெல்லாம் எடுத்து விளக்கிச் சொன்னா ரா? நாம் மாயையை இல் பொரு ளெனச் சொல்லி இல் பொருளென்பதற்குப் பொருள் ஆகாயதாமரை மலடிமைந்தன் போன்ற தன்று; சொப்பனமபோல் அதிர்வச னீயமென இப்போது மாத்திர மன்று, பன் முறையும் எடுத்துச் சொல்லி யிருக்கின் றோமே. அவ்விதமான அருத்தம் படும்படி இவர் சொன்னாரா? இல் பொரு ளென்பதற்கு ஆகாய தாமரை போலென்று பிறர் கருதும்படி யன்றா சொன்னார்? இவ்வாறு மாறு பாடாய் உண்மையை வெளிக் காட்டாது மறைத்தல் நன்றாமோ? காரியம் பொய் யென்பதையும், காரணமும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்ப தையும் மறுக்காவிடினும் மற்றொருவிஷயத்திற் றமது தெரியாமையைக்காட்டிக் கொள்ளுகிறார். இதனால் இவர்க்கு வேதாந்த நூலுணர்ச்சி கிஞ்சித்துமில்லை யென்று தெற்றெனப் புலப்படுகின்றது. அவர் கூறுவது "ஆகவே யிதற்கு முதற் காரணமான பிரமமும் இல்பொருள் என்றே முடிக்கப்படுதல் வேண்டும் இங்ஙன மாயின் இவர் நாஸ்திகரோ ஆஸ்திகரோ இவரே சொல்லுக" என்பது வெகு பலமான ஆக்ஷேபஞ் செய்துவிட்டதாய் மனப்பிராந்தி கொண்டு அதன் முடிவில்!!! இவ்வித மூன்று ஆச்சரியக் குறிகளை வைத்தார். இந்த மூன்று குறிகளும் இவரது அறியா மைக்கே யுபயோகப்படுவதால் அதைக் குகதாஸர்க்கே யீந்து விட்டனம். உலகத்திற் குப் பிரமத்தை முதற் காரணமாக அத்வைதிகள் கூறுவதால், (காரணமும் காரியப் பட்டுப் பொய்யாய்ப்போமென்று நாம் கூறிய நியாயப்படி பிரமமு மில் பொருளாக வேண்டுவதே. இதனால் காரியமும் காரணமும் இரண்டும் பொய்யென்று பூர்வபக்ஷி யாரான இக்குக்தாசரும் ஒப்புக் கொண்டதா யேற்பட்டு விட்டது. இவர் பக்ஷத்தில் உலகிற்கு மாயை முதற் காரணம்; அத்வைதிகள் பக்ஷத்தில் பிரமம். முதற் காரணம். காரணங்கள் யாவும் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போமென்று தீர்மானமாகின்ற

மையின், இவர் பக்ஷ[[அடி முதற்காரணமான மாயை பொய்யென்றோம். இதைப் பூர்வ பக்ஷியார் மறுத்தனரில்லை. அங்கீகரித்துக்கொண்டார். ஆனால் இந்த நியாயப் படிப் பிரமமும் முதற்காரணமாவதால் பிரமமும் பொய்யாய்ப் போமே யென்றனர். நியாயமென்பது யாவர்க்கும் பொதுவானதால் அந்நியாயப்படியே பிரமம் பொய் யெனக் கொண்டு இவர் கூறியபடி நாம் நாஸ்திக ராகின்றோம்; சூனியோபாதா னத்தை யங்கீகரித்தமையால், இவர் கிறிஸ்தவராகத் தடை யென்ன? எந்த நியாயத்தைக் கொண்டு எம்மை நாஸ்திக ரெனச் சொன்னாரோ, அந்த நியாயத்தைக் கொண்டே இவர் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்லலாமே. அவ்வாறு ஏன் தம்மைக் கிறிஸ்தவ ரென்று சொல்லிக் கொள்ள வில்லை? காரணம் பொய் யென்பது இவர்க்கு இஷ்ட மில்லாமற் போனால் அதைச் சுருதி யுக்தி யநுபவங்களால் மறுத்து, மாயை மெய்யென்று தாபித்துக்கொள்ள வேண்டும். அப்படித் தாபித்துக் கொள்வாராயின் இவரும் கிறிஸ்தவராக வேண்டுவ தில்லை; நாமும் நாஸ்திகராக வேண்டுவ தில்லை. எப்போது நம்மை நாஸ்திக ரென்று சொன்னாரோ, அப்போதே இவர் கிறிஸ்தவராய் விட்டவரேயாம். நம்மை மாத்திரம் நாஸ்ககரெனச் சொல்லிவிட்டுத் தம்மை மாத்திரம் கிறிஸ்தவ ரெனச் சொல்லிக் கொள்ளா திருப்பது பார பக்ஷமே யாம். எம்மை நாஸ்திக ரென்று சொல்ல வந்த நா: தன்னைக் கிறிஸ்தவனெனச் சொல்லாமல் உள்ளே யிழுத்துக் கொள்வது நீதிதானோ? தம்மைப் பிறர் குற்றங் கூறினால் அங்ஙனமே பிறரையுங் குற்றங் கூறிவிட வேண்டு'மென்ப தொன்றை வைத்துக் கொண்டாரே யொழியத் தமது பேரில் குற்றமிருப்பதுபோலப் பிறர் பேரிலுங் குற்றமுளதா, இலதா வென்று ஆராய்கின்றவரா யில்லையே! இதனாலும் இவர்க்கு வேதாந்தநூ லாராய்ச்சி யில்லை யென்றே புலப்படுகின்றது. வேதாந்த நூலில் ஏதேனும் ஒரு இடத்தில் உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரணமென்று சொன்னதைப் பார்த்தாரே யன்றி அதைப் பூர்வபக்ஷஞ் செய்து மற்றொரு இடத்தில் அதற்கு மாறாகச் சொல்வதைப் பார்த்தா ரில்லை. இவர் சூது வாது அறியாத நிஷ்கபடி யாதலால் கண்டதைக் கண்டவாறு ஒளியாமற் சொல்லி விட்டார். இவர் "கண்டொன்று சொல்லேல்" என்ற ஔவையின் நீதி வாக்கியத்தை மிகு கவனமாய் வாசித்திருப்பா ராதலால் அதன்படியே சொல்லிவிட்டார் போலும்.

உலகுக்குப் பிரமம் முதற் காரண மென்பது முண்மையே; பிறகு அது பூர்வ பக்ஷமாய்ப் பிரமம் காரிய காரண ரகித மென்பது முண்மையே. இவ்விரண்டினது பூர்வ பக்ஷ சித்தாந்தங்களையும், பொய்மை உண்மைகளையும் குகதாஸர் அறிந்திலர். அதனாலே தான் பின்னர்க் கூறப்படும் சித்தாந்தத்தைக் காற்றிற் பறக்க விட்டு, முன்னர்க் கூறிய பூர்வ பக்ஷத்தை மாத்திரம் வெகு பத்திர மாய் முடி போட்டுக் கொண்டார். கயிறு அரவுகளில் அரவு காரியம், கயிறு காரணம், இவற்றில் அரவு பொய்யெனப தியாவரும் அங்கீகரிக்கத் தக்கது. அரவு பொய் யாகிறபோது காரியம் பொய் யாகிறது. காரியம் பொய்யானால் காரணமென்ப தேது? காரிய மென்பது காரணத்தையும், காரண மென்பது காரியத்தையும் விடாது தொடர்ந் திருக்கின் றன. காரிய மில்லையேல் காரணமு மில்லை; காரண மில்லையேல் காரியமுமில்லை, ஒருவனுக்கு ஒரே பிள்ளை இருக்குமானால் அப்பிள்ளையை அண்ணனென்று சொல்வதா? தம்பி யென்று சொல்வதா? அண்ண னென்ற சொல் தம்பியையும், தம்பி என்ற சொல் அண்ணனையும் தொடர்ந் திருக்கின்றன. இப்படியே மேலும் கீழும், நல்லதும் கெட்டதும், ஒளியும் இருளும், பெரிதும் சிறிதும்

முதலியன. இதன்படியே காரியமும் காரணமு மாகும். முற் கூறிய வாறு காரியத்தோடு காரணமு மில்லாமற் போயினும் கயிறென்பது இல்லாமற் போக வில்லை. அந்தக் கயிறே ஒரு அவசரத்திற் காரியமாகவும், ஒரு அவசரத்திற் காரணமாகவும் இருந்தது. கயிற்றைத் தவிரக் காரியமென்பதும், காரணமென்பது மில்லை. ஒரே கயிறு: மயக்கத்தில் காரியமாயும், தெளிவில் காரணமாயும், இன்னும் தெளியக் காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. வாஸ்தவத்தில் கயிறு காரிய மாகவு மில்லை, காரண மாகவு மில்லை. காரியத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே; காரணத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே. காரிய காரண ரகிதத்திற்கு முதன்மையா யிருந்ததுங் கயிறே யாம். ஆதலால் கயிற்றின்கண் யாதொரு தோஷமு மில்லை. தோஷமாய்க் கொள்வது பிராந்தியே யாம். இவ்வுபமானப்படி மயக்கத்தின்போது பிரமமே யுலகாயும், உலகானபோது காரியமாயும், தெளிவில் உலகு அபாவமாயும், உலகு அபாவத்தின் போது காரண மாயும் இருந்து, காரிய மில்லாத போது காரணமு மில்லையென்ற நியாயப்படி காரிய காரண ரகிதமாயு மிருக்கின்றது. இப்படிப் பட்ட ஆராய்ச்சியில் காரியப் பட்டு உலகா யிருந்ததும் பிரமமே; காரணமாய் உலகு அபாவப்பட்டு இருந்ததும் பிரமமே; காரிய காரண ரகிதமா யிருந்ததும் பிரமமே யாம். வாஸ்தவத்தில் பிரமம் காரிய மாகவு மில்லை; காரணமாகவு மில்லை; யாவும் பிராந்தியே யாம். காரிய காரண ரகித மென்பதே வாஸ்தவம். இந்த வுளனவ யறியாது எல்லா மாதலை யுண்மை யென மருண்டு துவிதப் பிராந்தர்கள் துர் வாதஞ் செய்கின் றார்கள். பிரமம் காரணமென்ப துண்மையாயின காரணம் காரியப்பட்டுப் பொய்யாய்ப் போம் என்ற நியாயப்படி பிரமமும் காரியப் பட்டுப் பொய்யாய், அது காரணமாக நாஸ்திகராய்ப் போக வேண்டுவதே யாம். அவ்வாறு பிரமங் காரியமு மாகாமல் காரணமு மாகா மல் காரிய காரண ரகிதமாய் விளங்குகின்றமையின், நாம் நாஸ்திக ராகாமல் ஆஸ்திக ராகவே விளங்குகின்றோ மென்பது பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப்படுகின்ற தென்க; இவ்வாறே குகதாஸர் கிறிஸ்தவரா மென்பதும் பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டப் படுகின்றதென் றறிக.

இனி இவர் பக்ஷத்திலும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்று சொல்லுகின்றா மென்னின், இது இவரது மத விரோதமா மென்க. மாயை காரிய காரண ரகித மாயின், உலகு பொய்யாய்ப் போம். உலகு பொய்யானா லல்லது மாயை காரிய காரண ரகித மாகாது. உலகு பொய்ய குங்கால் அது அத்வைத சித்தாந்த மாய்விடும். இவரது சித்தாந்தமோ சிவஞான சித்தியார் முதலாம் சூத்திரம் 16-வது செய்யுளின் சிவ ஞான சுவாமிக ளுரையில் "அற்றன்று, காரணங் காரிய மிரண்டும் உள் பொருளே யென்பது மேற் கூறிய வாற்றான் இனிது விளங்கலின், காரியப் பிரபஞ்சமும் நித்தப் பொருளேயாம்" என்று கூறியபடியால், உலகும் மாயையும் காரிய காரணங்களாவதோடு இரண்டும் உள் பொருள்களும் நித்தப் பொருள்களு மாம். ஆதலால் உலகு பொய்யென்பதும் மாயை காரிய காரண ரகித மென்பதும் இவர்க்குடம் பாடன்று.

பிரமம் காரண காரிய ரகித மென்பதற்குப் பிரமாணங்கள்: -

மாண்டூக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை

துரியமானது காரிய காரணங்களுக்கு அப்புறப்பட்டது.

அமிர்தபிந்தூபநிஷத்

எந்தப்பிரமமானது நிர்விகற்பமோ, அநந்தமோ, காரணமும் உவமையு மற்றதோ, ஊகிக்கத் தகாததோ, அநாதியோ, அதை ஞானி யானவன் அறிந்து (பந்தத்திலிருந்து) விடுபடுகிறான்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது: பால் தயிர்போலா? மண்குடம் போலா? எனப் பலவாறு கேள்விகள் கேட்டு ஏதேதோ குற்றங் கூற வருகின்றார். இவர் சுத்த பைத்தியக்காரர். சிவன் சிவனடியாராய் வருதல், சிவன் பன்றியாய் வருதல் ஆகிய இவைகளை யனுசரித்தும், பிரமம் பசு பாசங்களில் வியாபித்த தென்று சொல்லிய விஷயத்தை யனுசரித்தும் சோ. நாயகரை மறுத்து யாமும் பிறரும் பல கேள்விகள் கேட்டு, ஒவ்வொன்றிலு முள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் விளக்கிக் காட்டி மறுத்திரக்கின் றா மன்றோ? அவைகளுக் கெல்லாம் சோ. நாயகர் பதில் கூறாது மறைந்தது போல் அக்கேள்விகளுக்கு இவரும் பதில் கூறாது மறைந்து நின்று, அக்கேள்விகளில் சிலவற்றைப் பாடம் பண்ணிக் கொண்டு இப்போது ஒப்பிவிக்க வருகின்றார். இது புலியைப் பார்த்து நரி சூடிக்கொண்ட கதையே யாம். இவரது ஆக்ஷேபங்க ளெல்லாம் சிவன் சிவனடியாராய் வந்தார், பன்றியாய் வந்தா ரென்பதைத் தாக்கி, இவரது மதத்திற்குக் கேட்டை விளைவித்தன. அதை யறியாது 'யானை தன் தலையில் தானே மண்ணைவாரிப் போட்டுக் கொள்வது" போலத் தமது மத விரோதமான கேள்வியைக் கேட்கின்றார்.

பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென அத்வைதிகள் ஒப்புக் கொள்ளவில்லை யென்பதற்கு வேண்டிய நியாயங்கள் 'அத்வைத் தூஷண பரிகாரம்' முதலிய நூல்களில் மிக விரிவாய்க் காண்பிக்கப்பட் டிருக்கின்றமையின், ஷை தோஷங்கள் அவர்களைச் சாரமாட்டாவென்றறிக. உண்மையில் பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்த தென் றொப்புக் கொள்ளாத அத்வைதிகளை நோக்கி: அவர்க ளவ்வாறு ஒப்புக் கொண்டதாய் மருண்டு, அம் மருட்சியின் கலக்க மிகுதியால் புத்தி பேதப்பட்டு, "இது இன்னாரைக் கேட்கவேண்டிய கேள்வி, இது இன்னாரைக் கேட்கப்படாத கேள்வி, இது தம்மைப் பிறர் கேட்க வேண்டிய கேள்வி, இது நாம் பதில் கொடுக்கத் தக்க கேள்வி" யென அறியாது முறை தவிர்த்து கேட்பது தெரியாமையினும் மிகத் தெரியாமையேயாம்!

உலகு இல் பொருளெனக் கொண்டு ஈசுவர நிச்சயம் செய்தல் கூடாதென மற்றொரு ஆஷேபஞ் செய்கின்றார். நாம் கூறுவ தியாதெனின் உலகு அநிர்வசனீயப் பொருளென்று கொண்டுதான் பிரம நிச்சயஞ் செய்தல் கூடுமென்றும், உலகு சத்தியப் பொரு ளெனக் கொள்ளின், பிரமம் அபரி பூரண தோஷத்தை யடையு மென்றும், இதற்குத் திருட்டாந்தம் குயவனும் தண்ட சக்கரங்களும் குடமும்

அபரிபூரணப் பொருளாமென்றுமாம். இரண்டு பொருள்களைச் சத்தாகச் சொல்லி, அவற்றி லொன்றினுக்குச் சர்வ பரிபூரணத்வஞ் சொல்வது கூடாதென இதுவரையில் பல துவித வாதிகளை மறுத்ததோடு இவரையும் ஆரம்பத்திலேயே மறுத்து, அதற்காக இவர் காட்டிய வுபமானங்களின் றோஷங்களை யெல்லாம் விரித்திருக் கின்றோ மாகலின, உலகு அநிர் வசனீப மென்று கொண்டே பிரம நிச்சயஞ் செய்ய வேண்டு மென்க. இருற்குச் சுருதிப் பிரமாணங்களும் பல முன்னர்க் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. உலகு சத்துப் பொருளன்று, அசத்து, அல்லது சத்துப்போலி அநிர்வசனீயப் ளெனக் காரண காரியவாதம், சத்திவாதம், காரணமே காரியம், காரண காரியம் திண்ணமன் றென்பது, ஆகாய வாதம், அறிவு முன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா? என்ற வாதம், (திருக்குத் திரிசியவாதம்) சுழுத்தியி லுலகுண்டா வென்னும் வாதம், சொப்பன வாதம் முதலிய பல வாதங்களைக் கொண்டும் சுருதி முதலிய பதினான்கு வித்தைகளைக் கொண்டும் தாபிக்கப் பட்டிருக்கின்றமையின், உலகு சத்தென் றெவ்வாற்றானுங் கூற லமையாது. எது அநிர்வசனீயத் தோற்றப் பொரு ளோ, அதற்கு அதிஷ்டானப் பொருள், சத்தா யிருக்க வேண்டுமென் றனுமானிக்க விடமுண் டாகலின், பிரமப்பொருள் உண்டென்று நிச்சயிக்கப்படுகின்றது. இந்நிச்சயம் செய்தல் அத்வைதிகளா லன்றி மற்றவரா லாகாதென் றறிக. ஆகலின் ஆஸ்திகரென்பவர் அத்வைதிகள் ஒருவரே யாம். பிறர் ஆஸ்திகராயினும் பிரமத்துக்கு அபரிபூரணத்வங் கூறு மாஸ்திகராம். நாஸ்திகரை நோக்க இவர் ஆஸ்திகரேயாயினும் அத்வைதிகளை நோக்க நாஸ்திகரேயாம். இது விஷயம் "மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம்" என்னும் நூலிலும் 'வேதாந்த சங்கை நிவாரண' மென்னும் நூலின் முடிவில் "ஆஸ்திகம் நாஸ்திகம்" என்னும் விஷயத்திலும் கூறப்பட் டிருக்கின்றது.

பின்னும் ஓர் வழியில் வந்து அகப்பட்டுக் கொள்ளுகின்றார். அது இது: - "கனாக் காட்சிகள் நம்மால் நிகழும் ஓர் விபரீதக் காட்சியே யன்றி, அக்சாட்சிக்கண் திகழும் தோற்றங்கள் உண்னம யளவிற் றோன்றுவன வாமோ? இல்லை, இல்லை. அவையெல்லாம் எமது மனத்தின் சணிகமுூம் நினைவை யொப்ப ஒரு வகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக் கென வோர் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றை யோர் பொரு ளென மதித்தலும், அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமே யாம். ஆகவே, இல் பொருள் தோனறும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியே யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே என்பீராயின், அஃதேல் அதனை இல் பொரு ளெனக் கூறும் கூற்றை இக்கணத் திற்றானே மறந்து விடும். மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கை யேற்றுக் கொள்க' என்பது. இதில் சொப்பனம் பொய் யென இவரே யங்கீகரிக்கின் றார். இது இவரது மரக் கொள்கை யன்று. இவர் முன்னோர் சொப்பனஞ் சத்தியமெ ன்றே கொண்டிருக்கின்றனர்.

சங்கற்பநிராகரணம்.

"கனவின்பயனும் நனவி பயலும்
வினையின் பயனலைபொய்யெனவேண்டா."

சிவஞானபோதத்தின் உதாரணவெண்பா.

"*நீரிலெழுத்துநிகழ்கனவும்பேய்ததேரும்*
ஓரினவையின்றாமாறொப்பு"

இதற்குச் சிவஞான சுவாமிக ளுரை செய்யுங்கால் "நீரிலெழுத்து முதலியன பொய்யென்பாரை மறுத்தற்கு நிகழன்றடை கெடுத்தார்" என்று கூறினார். இதனால் நீரி லெழுத்து, நிகழ் கனவு, கானனீர் இவற்றைப் பொய் யென்று கூறப்படாதென்பது இவ ரினத்தோர் கொள்கை யென்க.

இதை யநுசரித்தே சோமசுந்தரநாயக ரென்பவரும் சொப்பனஞ் சத்திய மென்று சொல்லி, அதற்காக "ஓர் நண்பர்" என்பவர் "சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலகமெனல்" என்றெழுதிய விஷயத்தால் மறுக்கப்பட்டுப்போனார். போய் எட்டு வருஷங்களாயும் அவர் பதில் பேசினா ரில்லை. குகதாச ரிது விஷயத்தில் தமது மதவிரோதியானாலு மாவோம், தமது முன்னோரை மறுத்தா லும் மறுப்போ மெனத் துணிந்து சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லிவிட்டார். சொப்பனம் எப்படிப் பொய்யோ, அப்படியே சாக்கிரமும் பொய்யென அத்வைதிகள் கூறுகின்றமையின், சொப்பனத்தை மெய்யென்று தாபித்து அதுகாரணமாகச் சாக்கிரமும் மெய்யென்று தாபித்து விடலா மெனக் கருதி, இவர் முன்னோர் சொப்பனத்தைச் சத்திய மென்று சொல்லிவிட்டார்கள். இதுவிஷயமாகத் "தத்துவவாத" த்தில் சோ. நாயகாடேரில் வந்த கண்டனையைப் பார்த்ததினாலும் எட்டு வருஷங்களாகச் சோ. நாயகர் பதில் கூறாமையாலும் இதில் சத்தில்லை யெனத் தெளிந்து, இது விஷயத்தில் தமது துவிதமத விரோதம் வந்தாலும் வரட்டுமென்று துணிந்து, சொப்பனம் பொய் யென்று கூறத் துணிந்து விட்டார். சொப்பனம் பொய் யென்றாலும் இன்னும் ஒரு விஷயத்தில் அத்வைதிகளுடன் இவர் முரண்படுகின்றார். அது 'சொப்பனம் நினைவளவே" என்பது. சொப்பன வுலகம் 'நினைவளவு' என்பதனால் அது பொரு ளல்லவென் றாகின்றது. இச்சாக்கிரத்தைப் பொரு ளளவாய்க் கொண்டார்; சொப்பனத்தை நினை வளவாய்க் கொண்டார். நினை வளவாய்க் கொண்டமையால் காட்சி யளவை யன் றென்ப தாயிற்று. காட்சி யளவையான பிரத்தியக்ஷம் இருவகை: ஒன்று அபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம், ஒன்று பிரத்தியபிஞ் ஞாரூபப் பிரத்தியக்ஷம. கேவலம் இந்திரிய சமபந்தத்தா லுண்டாவது அபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். அது "இது யானை" என நேத்திரத்தா லறிவது. முந்திப் பார்த்த பொருளின் ஞான சமஸ்காரத்தினாலும், இப்போது இந்திரிய சம்பந்தத்தினாலு முண்டாவது பிரத்தியபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷம். இது முந்திப் பார்த்த ஞான சமஸ்காரத்துடனே எதிரில் நேத்திரத்துக்குப் புலப்படும் போது அந்த யானைதான் இது என் றுண்டாகும் ஞானம். இவ்விரண்டும் பிரத்தியக்ஷம். இந்திரியத்துக்கு விஷயமாகாமல் நினைப்புக்கு மாத்திரம் விஷயமாவது ஸ்மிருதி ஞான மாகும். இனி இவர் சொல்லுகிற சொப்பன விபரீதக் காட்சி அபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா? பிரத்தியபிஞ்ஞா ரூபப் பிரத்தியக்ஷமா? ஸ்மரணை ரூப மாத்திரமா? ஸ்மரணை ரூப மாத்திர மெனச் சொல்லுதல் கூடாது. ஏனெனில் ஸ்மரணைக்கு இந்திரியக் காக்ஷி யில்லை. சொப்பனமோ, இந்திரியக் காட்சியினால் அறியப்

படுகின்றது. சொப்பனத்தில் பொருளைக் கண்டு நினைப் புண்டாயிற்றா? பொரு ளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்றா? பொரு ளில்லாமல் நினைப் புண்டாயிற்றெனின், அப்போது பயகம்பனாதிகள் உண்டாகக் கூடாது. சொப்பனத்தில் ஒருவன் புலியைக் கண்டு பயப்படுகிறான். அவன் புலியை நேத்திரத்தால் காணாமற் போவானே யாயின் பயகம்பனாதிக ளுண்டாக மாட்டா. மனத்தின் நினைப்புவரையி லுள்ள புலிக்குப் பயப்பட வேண்டிய ஆவசியக மில்லை. சொப்பனத்தில் ஒருவனுக்குப் பின் புறத்தில் அவனுக்குத் தெரியாமல் புலி நிற்கு மாயின், அவனுக்குப் பய கம்பனாதிக ளுண்டாவ தில்லை. அவன் கண்ணுக்கு முன்னே அவன் பார்க்கும்படி வந்தால், அதைப் பார்த்த வுடனே பய கம்பனாதிக ளுண்டாகின்றன. ஒருவன் தன் தலையைப் பிறன் வெட்டிக் கொண்டு போகவும், தான் இறந்து போகத் தன்னைத் தூக்கிக் கொண்டு போகவும் தன் நேத்திரத்தினாற் காண்கிறான். அது பிரத்தியக்ஷ மன்றென எங்ஙனங் கூறலாம்? சொப்பனத்தில் நெருப்பில் கையை வைக்க அஞ்சுகிறான்; நீரில் கையை வைக்க அஞ்சுவதில்லை. சொப்பனத்தில் பிருதிவி, அப்பு, தேயு, வாயு, ஆகாயங்களின் குணங்களான கந்த ரச ரூப பரிச சத்தங்களை முறையே நாசி, நா, கண், தேகம், செவிகள் அறிகின்றன. இந்திரியங்க ளிருக்கின்றனவோ, அந் தந்த இந்திரியங்கட்கு சொப்பனத்தில் யானையதிகளைக் கண்டேனென்று சொல்லுகின் றானே யன்றி நினைத்தேனென்று சொல்வ தில்லை. சொப்பனத்தில் திருடர்கள் ஒருவனுடைய வீட்டிற் புகுந்து அவனாஸ்திகளைக் கொள்ளை கொண்டு போவார்களே யானால், சொந்தக் காரனுக்கு ஆத்திரமும் கோபமும் துக்கமு முண்டாய்த் திருடர்களைப் பிடிக்க வோடுகிறான். சொப்பனம் நினைப்பளவே யானால் கோபாதிக ளுண்டாய் ஓடவேண்டிய ஆவசியக மில்லை. ஓடுதல் கர்மேந்திரியத்தின் றொழில்; கர்மேந்திரியமோ சரீரத்தைச் சார்ந்தது; சரீரமோ பஞ்ச பூத சம்பந்தம்; பஞ்சபூதமோ உலகம்; உலகமோ காக்ஷிப் பொருளாகும். சாக்கிரம் போலக் காக்ஷிப் பொருளா யிருக்கும் சொப்பன வுலகைக் கேவலம் நினைப்பள வென எங்ஙனஞ் சொல்லலாம்? எது நினைப்பளவு மாத்திரமாமோ, அது எதிரிற் காணப்படாது. கண்ணுக் கெதிரில் காணப் படுகின்றமையின், சொப்பன வுலகு நினைப்பள வன்று, சாக்கிரம் போலக் காட்சியளவா மென்க. காட்சி யளவைக்கு நினைப்பு, இந்திரியம், பொருள்கள் ஆகிய மூன்றும் வேண்டும். சொப்பனா வஸ்தையில் ஷெ மூன்று மிருக்கின்றன வாதலால், சொப்பனக் காட்சி நினைப்பள வென்று மாத்திரஞ் சொல்லுதல் கூடாது.

‘கனாக் காட்சிகள் உண்மையளவிற் றோற்றுவனவாமோ' என்கிறார். அவ்வாறு சொன்னவர் யாவர்? அத்வைதிக ளன்று, பின்னை யாரெனின, இவர் மதஸ்தரே யென்பதற்கு இவர் முன்னோர் கூறிய வாக்கை முன்னரே பிரமாணமாகக் காட்டி னோம் அத்வைதிகள் சாக்கிர வுலகே யுண்மைத் தோற்ற மன்றெனச் சொல்லி, அதற் குவமானமாகக் கனாக்காட்சியைக் காட்ட, அவர்களை நோக்கி: 'கனாக் காட்சிகள் உண்மை யளவிற் றோற்றுவன வாமோ' எனக் கேட்பது என்ன நியாயம்? 'கனாக் காட்சிகள் உண்மை யளவிற் றோற்றுவன வாமோ' என விவரது மதஸ்தரான வுமாபதி சிவாசாரியார், சிவஞான சுவாமிகள் முதலியவர்களைப் போய்க் கேட்டால் ‘தோற்றுவனவாம்' என்றே சொல்லுவார்கள். அதை விட்டு அத்வைதிகளைக் கேட்பதிற் பயனென்? இதுவரையிற் செய்து வந்த விவாதத்தால் கனாக் காட்சிகள் பொய் யென்றும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்றும் தீர்மான மானதால்,

இதன்படியே சாக்கிர வுலகும் பொய்யும் நினைப்பளவோடு காட்சி யளவுமா மென்க. மனத்தின் கண் தோற்றமான சொப்பன வுலகு நினைப்புக்கும் இந்திரியத்துக்கும் விஷய மாகிறபடி பிரமத்திற் றோற்றமான சாக்கிர வுலகும் நினைப்புக்கும் இந்திரியத்துக்கும் விஷயமாகின்ற தென்க.

சொப்பன வுலகுக்குத் 'தனக் கென வோர் தோற்றமும் இல்லை, நாசமும் இல்லை' என்கிறார். பிரத்தியக்ஷமும், சத்த பரிச ரூப ரஸ கந்தங்களும், காண்பான் காட்சி காணும் பொருளுள்ள திரிபுடியும், நய நஷ்டங்களும், சுக துக்கங்களும், இச்சா ஞானக் கிரியைகளும், காமக் குரோதாதிகளு முள்ள சொப்பன வுலகுக்குத் தனக் கெனத் தோற்றமு மில்லை, நாசமு மில்லை யென்ற தெங்ஙன மொவ்வும்? சொப்பன வுலகு அவ்வவஸ்தையில் தோற்றமும், சாக்கிர சுழுத்தியில் நாசமும் என யாவருக்கும் அநுபவமா யிருக்க, தோற்ற நாசங்க ளில்லை யென்று எவ்வாறு சொல்லலாம? இது மனோ சாட்சிக்கு மாறாய்ப் பேசுவதாகும். இதை விடத் தோற்ற நாசங்கட்கு யாது பொருளோ அறியோம். தோற்ற மென்பது உண்டாதலும், நாச மென்பது அழிதலுமாம். சொப்பன வுலகு அவ் வவஸ்தையிற் றோன்றுகின்றது; இச் சாக்கிராவஸ்தையிலும், சுழுத்தியவஸ்தையிலும் நாசமாகின்றது. 'இவற்றை (சொப்பனக் காட்சிகளை) யொரு பொருளென மதித்தலும் அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமேயாம்' என்கிறார். சொப்பனத்தை யொரு பொரு ளென மதித்தல் கூடா தென்ப துண்மைதான். ஆனால் எவ் வவஸ்தையில் கூடாதோ தெரிய வில்லை. சாக்கிராவஸ்தைக்கு வந்த பிறகா? சொப்பனாவதையில் இருக்கும் போதேயா? சாக்கிராவஸ்தையில் வந்தபிறகு அதை யொரு பொருளாக மிருக பக்ஷிகள் கூட மதிப்பதில்லை. சொப்பனாவஸ்தையில் இருக்கும்போ தென்னின, இச்சாக்கிராவஸ்தையைப் போல அது சத்தியமாகவே தோன்றுதலின், அதை யொரு பொருளாக மதியா திருத்தல் யாங்ஙனங் கூடும்? இவர் நினைப்பளவே சொப்பன மென்பதாலும், அந்நினைவு சாக்கிரத்தில் சாக்கிர உலகைச் சத்தியமாகக் கொள்ளுவ தாலும் இந்நினைவு சொப்பனாவஸ்தையில் சொப்பன வுலகை உண்மை யென்றே கொள்ளும். சொப்பன வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ள வேண்டு மானால் சாக்கிராவஸ்தையில் சாக்கிர வுலகைப் பொய் யென்று கொள்ள வேண்டும். இவர் மதம் அங்ஙனங் கொள்ளுதற் இடங்கொடு க்காமையாலும், சத்திய மென்றே கொள்ளுதற் கிடங் கொடுக்கின்றமையாலும் இவர் நினைவு சொப்பன வுலகை மெய்யென்றே கொள்ளும். அங்ஙனமாக இவர் ஒரு பொருளெனச் சொப்ன வுலகை மதியாதிருத்த லெங்ஙனம்? மேலும் இவர் மதத்தில் காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருள். காரியம் முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை. முன்னிமைக்கு எதிர்மறை காரிய மாயிருத்தலாலும், சொப்ப னவுலகு சாக்கிர சுழுத்தியி லில்லாமற் போதலாலும், சொப்பனாவஸ்தையில் அதற்கு எதிர்மறையாய்த் தோற்றுதலாலும் சொப்பன வுலகு காரிய மென்பதற்கு ஏதும் ஆக்ஷப மில்லை. காரியம் உள் பொரு ளென்பது இவர் மத சித்தாந்த மென இவர் முன்னோர் கூறிய பிரமாணத்தை முன்னரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியமாயும் உள் பொருளாயும் இருக்கும் சொப்பன வுலகை யொரு பொருளென மதியாதிருத்தல், இவர்க்கு எங்ஙனங் கூடும்? ஒரு பொருளென மதித்தல் பித்தாட்டமானால் இவர் முன்னோரான மெய்கண்டார், உமாபதி சிவன், சிவ ஞானத் தம்பிரான் முதலியவாக ளெல்லாம் பித்தாட்டம் பிடித்தவர்க ளாவார்கள். சொப்பன வுலகு சத்திய மென்பது

அவர்கள் பக்ஷம்; காரியம் உள் பொருளென்பதும் அவர்கள் பக்ஷந்தான். சொப்பன வுலகு முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை யென்பது பொதுவாய் யாவருமே அங்கீகரிக்கத் தக்கது. காரியமும், உள் பொருளும், இவர் மதப்படி சத்தியமு மான சொப்பன வுலகை ஒரு பொருளென மதித்தல் காரணமாக இவர் மதத்தினர் யாவருமே பித்தம் பிடித்தவராக, இவ ரொருவர் மாத்திரம் அப்படிப்பட்ட பித்தத்தில் அகப்படாது தப்பித்துக்கொண்டது விந்தையே! இவர் சொப்பனத்தைப் பொய்யெனக் கொள்வா ரானால், இவர் இவரது சற்காரிய வாதத் தினின்றும் விலகி, அத்வைதிகளுடைய அசத் காரிய வாதத்தைக் கைக்கொண்டவரானார். இவர் மதத்தின ரெல்லாம் சொப் பனத்தை யுள் பொருள் எனக் கொண்டு, பித்தம் பிடித்து மருள் கொண்டே அத்வைதிகள் இவர் கூறுகிறபடி இயற்கையிலேயே சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று கொண்டு, தெருட்சியை யடைகின்றார்கள். அதிலும் அவ் வவசசையிலேயே தெருட் சியை யடைகின்றார்கள். எப்படியெனின், அவர்கள் சாக்கிரவுலகையே பொய்யென்று கொண்டு மதி மயக்கத்தைத் தவிர்த்திருக்கின்றமையால், இப்படிப்பட்டவர்கள் சொப்பன வுலகிற் செல்லினும் (இதுவே அதுவாகத் தோன்றவதால்) அதையும் பொய் யென்று மதித்துப் பித்தாட்டத்தினின்றும் விலகுகின்றார்கள். இதனால் யார் சாக்கிரா வஸ்தையில்சாக்கிரவுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுகின்றார்களோ, அவர்கள் தான் சொப்பனாவஸ்தையிலும் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று கொள்ளுவார்க ளென் றேற்பட்டது. இவர் மதத்தினர் சாக்கிரத்தை மெய் யென்று கொள்ளுகின்றமையின், அவர் சொப்பனத்தையும் மெய் யென்று கொள்ளக் கடமைப்பட்டிருக்கிறனர். சாக்கிர த்தை மெய்யென்று கொள்பவர் சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று கொள்ள முடியாமை கொண்டே, இவர் முன்னோர் சொப்பனவுலகை மெய்யெனக் கிறுக்கிவைத்தார்கள். சொப்பனம் மெய்யென்றால் காட்டுமிராண்டிகள் கூட நகைப்பார்கள் என இவர் முன்னோர்க்குத் தெரியாத தல்ல. காட்டுமிறாண்டிகள் கூட நகைத்தாலும் நகைக் கட்டும்; மாயையினால் பிளவுபட்ட துவித மதம் நிலைத்தாற் போதுமென்பதே அவர்கள் உட்கருத்து.

இந்த ரகசியத்தைக் குகதாசர் அறிந்தில ராகலின் சொப்பனத்தைப் பொய்யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டார். எப்போது சொப்பனத்தைப் பொய் யென்று சொல்லத் துணிந்து விட்டாரோ, அப்போதே சாக்கிர வுலகையும் பொய் யென்று சொல்லத் துணிந்தவ ரானார். இவர் சொப்பனத்தை மெய்யென மதித்தல் பித்தாட்ட மென்கிறார். சொப்பனம் பொய் யென்பது மிருகாதிகட்கும இயல் பாதலால் அத்வைதிகள் அதைப் பற்றி யேதும் பேந்து சாக்கிரத்தையே பொய்யென்று சொல்லி விட்டார்கள். சாக்கிரம் பொய் யென்று மனத்திற் பதிந்து விட்டால், அதுவே வாசனையாய்ச் சொப்பனா வஸ்தையில் சொப்பன வுலகைப் பொய்யென்று சுபாவமாய்க் கருதுவார்கள். சாக்கிரத்தில் காமியாயிருப்பவனும் யோகியாயிருப் பவனும் திருடனாயிருப்பவனும் சொப்பனத்திலும் அப்படி யப்படியே யிருப்பது யாவருக்கும் அனுபவம் ஆதலால் சொப்பனத்தில் சொப்பன வுலகைப் பொரு ளென மதியாதிருக்கவேண்டுமென அதைப்பற்றிச் சாக்கிரத்தில் போதித்தல் பித்தர் செய்கை யே யாம். சாக்கிர வுலகு பொய்யெனச் சுருதியாதிகள் கூறி அதற்குச் கிரவுலகு சத்தியமென்றும், சொப்பன வுலகு பொய்யென்றும் போதிக்க வருகின்றார். இவர் முன்னோரோ, சாக்கிரத்துடனே சொப்பனமும் சத்தியமெனப் போதிக்கின்றார்கள். அத்துடனே இவர் 'தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமே யாம்' என்றன ரன்றோ?

தோற்றங் கற்பித்த லாவ தென்ன? பித்தாட்டமே மென்பதென்ன? உண்மையில் இவருக்குத் துவித பித்தந் தலைக்கேறி யிருக்கின்றது. ஆதலால் வாயில் வந்தவா றெல்லாம் பேசுகின்றார். தோற்றத்தை யெவருங் கற்பிக்கவில்லையே. கற்பனை யான தோற்றம் தோன்றினால் அதைத் தோற்ற மென்று சொல்லுகிறார்கள் அத்வை திகள். அவர்கள் கற்பிப்பதென்ன? சொப்பனவுலகில் எவரும் ஒன்றுங் கற்பிக்க வில்லையே. அங்ஙனமாகப் பித்தாட்டமென்ப தென்ன? அந்த வாக்கியமே பித்தாட் டமா யிருப்பதால் பித்தாட்டத்தைப் பித்தாட்டமாகவே யாமும் ஒழித்திடுவோம்.

குகதாஸர் இல் பொருள் தோன்றுதல் விஷயமாய் ஒன்று கூறுகின்றார். அது இது: - "ஆகவே இல் பொருள் தோன்று மென நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியெனமுடிக்க" என்பது. இவர் இவரது பிராந்தியையும் இவர் தினத் தவரது பிராந்தியையும் பிறர் பேரி லேற்றப் பார்ப்பதே தவிர, உண்மையில் பிறர் பேரில் பிராந்தி யென்பது அணுத துணையு மின்று. வாஸ்தவத்தில் உள் பொருளுண்டா மென்பது பிராந்தியே தவிர, இல் பொருளுண்டாமென்பது பிராந்தி யன்று. உண்டாதல் காரியம்; உண்டாதற் கிடமாயிருந்ததும் உண்டாகா திருப்பதுங் காரணம். காரணமான குடமும், காரணமான கயிற்றின்கண் காரியமான அரவும் இல்லா தனவாயிருந்தும் தோற்றுகின்றன. இது பிரத்தியக்ஷமே யன்றிக் கண்கட்டி வித்தை யன்று. காரணத்தை யன்றிக் காரியமில்லையென்றும் ஆதலால் காரியம் பொய் யென்றும் இதுகாறும் எவ்வளவோ நியாயங்களை யெடுத்துக் காண்பித்திருக்கிறா ர்கள் அத்வைதிகள். இவ்வாறு காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் அதிலும் விவர்த்த காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் இல்லாதனவா யிருந்தும் தோன்றுவது சர்வ சாதாரணமா யிருக்க, இல் பொருள் தோன்று மென்பது கூடா தென்றும், அப்படிச் சொல்வது மயக்க மென்றும் சொல்வது நியாயமாமா? இல் பொருள் தோன்று மென்பது மயக்கமானால் தோன்றாதென்பது தெளிவாகவேண்டும். கயிற்றின்கண் அரவு உள் பொருளா? இல் பொருளா? அரவு தோன்றுவதால் உள் பொருளென்று சொல்வாரோ? அப்படியானால் இவரது தெளிவு நல்ல தெளிவே. இவர் கனாக் காட்சியைப் பொய்த் தோற்றமென்றும், விபரீதக் காட்சி யென்றும் கூறினா ரன்றா? கனாப் பொய்யாகிற போது அது இல் பொரு ளாகிறது. இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் எப்படி யுண்டாயிற்று? இவரே யில் பொருள் தோன்றுகிற தென வொரு இடத்திற் சொல்லிவிட்டு, மற்றோ ரிடத்தில் இல் பொருள் தோன்று மென்று மயங்குவது பிராந்தியென்று சொல்லுகின்றார். இதனால் தம்மையே தாம் கண்டித்துத் தம்மையே தாம் பிராந்தரென்று சொல்லுகிறவரானார். இல் பொருள் தோன்றுகின்ற தென்றா லிவர்க்கு விபரீத வுணர்ச்சி யண்டாய் விடுகின்றது. இல் பொருள் என்பதற்கு ஆகாயதாமரை மலடிமகனென்றே பொருள் கொண்டு விட்டார் போலும்! கயிற்றரவு சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த ஆரோபப் பொருள்களும் இல்பொருள் கடாமெ னக் குகராசர் கருதவில்லை போலும்! அத்வைதிகளுடைய சித்தாந்த மின்ன தென வறிந்தில ராகலின், குகதாசர் மாறுபடப் பொருள் கொண்டனர். இது இவருடைய பிராந்தியே யன்று, "இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்" என்ற எழுதி வைத்த இவரது முன்னோர் பிராந்தியு மாம். ஷை வாக்கியத்தை மெய்யென்று நம்பியே அனேகர் மோசம் போனார்கள்; போகின்றார்கள். தாங்கள் நம்பி மோசம் போவது மன்றி, இந்த வாக்கியத்தை அத்வைதிக ளிடத்திலும் பிரமாண மாகக் காட்டி அவமானப்படுகிறார்கள்!

இல் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்கமே யானால், உள் பொருள் தோற்று மென்று சொல்வது மயக்க மின்மையாய்த் தெளிவாகின்றது. உள் பொருள் தோற்றும் அதாவது உண்டாமென்பதற்கு ஒருதாரணமு மின்மையானும், சத்துப் பொருளின் கண் சத்துப் போலி அநிர் வசனியப் பொருள் தோற்றுமே யன்றிப் பிறிதொரு சத்துப் பொருள் தோற்ற தென இதற்கு முன் இவரையே மறுத்து எழுதி இருக்கின்றமையானும், 'அத்வைத் தூஷணபரிகார' த்தில் 66 முதல் 70-வது பக்கம் வரையில் இது விஷயம் விரித் தெழுதப்பட் டிருக்கின்றமையானும் உள்பொருளில் உள் பொருளுண்டாகா தென்பது திண்ணமா மென்றறிக.

உள் பொருள் உண்டாமென இவர் கூறுவதால், உள் பொருளான பிரமமும் உண்டாமென்றே கொள்ளப்பட்டு, அது காரணமாகப் பிரமம் அசத்தாய், அது காரண மாக இவரதுமதம்நாஸ்திகமதமாய், அது காரணமாக இவர் நாஸ்திகராவார். 'இனி உலகம் உள்ளது'என்றும், "உள்ளதற்குச் செய்வோ ரின்றிச் செய்வினை யின்மையின்" என்றும் இவரது மெய் கண்டார் கூறுவதால் உள் பொருள் செய்வோராலே செயப் படல் வேண்டு மென்பது திண்ணம். அங்ஙனமாயின், பிரமமும் உள் பொருளாதலால் செயப்படுபொருளாதல் வேண்டும். எது செயப்படு பொருளோ அது காரியமும் அசத்தும் சடமு மாகலின் பிரமமும் காரியமும் அசத்தும் சடமுமாய் அது காரண மாகவும் இவர் நாஸ்திகராய் அது காரணமாகவும் இவரது மதம் நாஸ்திக மதமாய் முடியு மென்க. குடம் செயப்படு பொருளாய்ச் சடமும் அசத்து மாதல் கண்கூ டன்றோ? இது போக, 'பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர் விபரீதக் காட்சியே யென்பா ராயின் அஃதேல் அதனை யில் பொருளெனக் கூறுங் கூற்றை யிக்கணத்திற்றானே மறந்துவிடுக' என்றாரன்றோ? இதனால் இல் பொருள் விபரீதக் காட்சி யாகா தென்பது இவர் கருத்தாகின்றது. இல் பொருள் என்றதனால் ஆமை மயிர் குதிரைக் கோடு என்று கருதிவிட்டார் போலும். அதனோடு கயிற்றரவு, கானனீர், கனாவுலகு முதலிய ஆரோபப் பொருள்களை யுள் பொருள் எனக் கருதி விட்டார் போலும். இவரது விபரீத புத்திப் பிரமையைப் பிறர்பேரி லேற்றுகின்றார். இப்பிரமையால் பிறர் கொள்கை யின்ன தெனவும், கொள்கை யல்லாதது இன்ன தெனவு மோராது "எல்ல செட்டி லக்க ஏக லக்க" என்றபடி எல்லாவற்றையும் ஒன்று சேர்த்துக் குழப்புகின்றார். இவருக்கு 'இல் பொருள், என்றது ஒன்று தெரியுமே யன்றி, இல் பொருளில் சொன்மாத்திரமா யுள்ளது இது வென்றும், சொல்லும் தோற்றமுமா யுள்ளது இது வென்றும்' சொல்லும் தோற்றமும் பொருளுமா யுள்ள திது வென்றும் தெரியா. தெரியாமையால், "கொக்குக்கு ஒரேமதி" என்றவாறு கள்ளங் கவடில்லாம லெல்லாவற்றையும் ஒரே கணக்கில் வைத்துக்கொண்டார். அதோடு தமது பக்ஷத்து நூலில் கண்டவாறு பிறர் பக்ஷத்து நூலிலும் இருக்கு மென நம்பி யேமாந்து போனார். கனா வுலகு விபரீதக் காட்சி யெனச் சொல்லி, அது காரண மாக அதை யில் பொருள் என்றார். இப்பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்லப்படாது என்கிறார். விபரீதக் காட்சியான கனா வுலகை யில் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டு மென்றும், நனா வுலகு விபரீதக் காட்சியானால் இல் பொருளென்று சொல்லப்படா தென்றும் முன் பின் முரணக் கூறுவது தெளிவா? மயக்கமா? விபரீதக் காட்சி இல் பொருளானால் யாவுமே யில்பொருளாதல் வேண்டும். அதில் ஒன்று இல் பொருளும் ஒன்று உள் பொருளு மென்று சொல்வ தென்னோ? இவர் துரபிமானத்தால் உண்மையை மறைத்து இன்மையை யுண்மை

யாகப் பேசக்கருதி மனோ சாக்ஷிக்கு மாறாக வாதிடவந்தவராகலின், இவரது புத்தி கலக்க மெய்தி வாயில் வந்த படி யெல்லாம் பேசுகின்றார்.

காட்சி மூவகைப்படும்: அவை யதார்த்தம், சந்தேகம், விபரீதங்களாம். கயிற்றைக் கயிறென்பது யதார்த்தம், கயிறோ அரவோ என்பது சந்தேகம், அர வென்பது விபரீதம். பிரபஞ்சம் விபரீதக் காக்ஷி யானால் அதை யில் பொருளென்று சொல்வதை இந்த க்ஷணமே மறந்துவிடவேண்டு மென்கிறார். அப்படியானால் கயிற்றின கண் விபரீதமாகத் தோற்றும் அரவை இல் பொருளெனச் சொல்லப்படாது போலும்; உள் பொருளென்றே சொல்லவேண்டும் போலும். இவ்வாறு அத்வைதிகளுக்குச் சற்போதனை செய்ய வருகின்றார். இப்படிப்பட்ட புத்திசாலிக்கு யாரை யிணையாகச் சொல்லலாம்? அவர்க்கு அவர்தான் இணையென்று சொல்ல வேண்டும்.

இதுவரையில் இந்துசாதனம் 6-ம் புத்தகம் 17-வது பத்திரிகை வரையில் மறுப்பு வந்துவிட்டது.

(1895ஹூ மேமீ 22உ இந்து சாதனம்.)

இதுகாறுஞ் செய்த கண்டனை போக இனி 1895ஹூ மேமீ 22.உ இந்து சாதன' முதல் கண்டனை செய்வாம்: -

உண்மை நாயன்மார் சிலர் ஒரோவிடத்து "சித்தமல மறுத்துச் சிவமாக்கி' எனக் கூறி யுள்ள கூற்றை எடுத்து, இதனால் ஆன்மாக்கள் சிவமேயாய் விடுவர் என்ப தன்றோ பெறப்படும் என்று நமது மாயாவாத நேசர் மயக்குற் றழிகின்றனர். இவர் எல்லாம் தாம் எடுத் தாளும் துறைகளைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்கு கின்றிலர். 'சிவ மாக்கி' என்றா ராகவே, அங்ஙனம் ஆக்குந் துணையும், அவர் எல்லாம் சிவம் அல்ல ரென்பதும், எனவே எல்லாம் சிவமே யெனும் கூற்று அந்த வுண்மை நாயன்மார்க்கு உடன்பா டல்ல என்பதும் இனிது துணியப்படு மன்றே. இனி 'சிவமாக்கி' என்றதனால், ஆன்மாக்கட்குரிய பசுகரணங்களைப் பதிகரணங்களாக்கிச் சிவாநந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார் என்பதே பொருளாம். இங்ஙன மன்றி இவர் எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேதமில்லாத கடவுளர் ஆவர் என்பது பொருளாகாது. இது பொருளாமாயின் அனே கேச் சுர தோஷம் வந்தெய்து மென்க. ஆன்மாக்கள் முத்தி தசையினகட் தாமோர் முதலாந் தன்மை கெட்டுச் சிவமே யாய் விடுவ ராதலின் அனே கேச்சுர தோஷம் வந்தெய்துமா றெங்ஙனம் என்பீராயின், இரண்டு பொருள்கள் எக் காலத்தும் இரண்டு பொருளேயாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்காலத்தும் இல்லை யாம். இரண்டு இரண்டுதான் ஒன்று ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமா கிய இரண்டு பொருள்கள் முத்திதசைக்கண் ஒன்றா மென்பது தத்துவ சாத்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாதென விடுக்க. இது சத்தியம். இது பற்றியே முத்தி தசைக்கு முன்னும் ஆன்மாக்களைச் சிவமே யென்று நாம் கொள்ளுவது என்பீரேல், நுமது கொள்கை யெங்ஙன மாயினு மாக. அது உண்மை நாயன்மார்க்கும் துணி பாமோ என்பதே நாம் ஈண்டுப் பேசுவது. உண்மை நாயன்மார் 'சிவமாக்கி'

என்றாராகவே, அங்ஙனம் ஆக்குதல் முன் சிவம் அல்லர் என்பதும், எனவே அவரும் சிவமும் வேறு வேறு பொருள்களாம் என்பதுமே நாயன்மார் கருத்தா மென்பது கண்டடங்குக." என்றார் குகதாசர்.

இவர் 'சிவமாக்கி' என்றதற்குப் பொருள் 'ஆன்மாக்கட்குரிய பசு கரணங்களைப் பதிகரணங்க ளாக்கிச் சிவாநந்தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவத்தைத் தந்தருளினார் என்பதே பொருளாம்' என்கிறார். இதனால் பசுவைச் 'சிவமாக்கி' என்று சொல்லி விடலாமோ? பசுவுக்கு முன்னர்ப் பசு கரண மிருந்தது; பின்னர்ச் சிவ கரன மாயிற்று. அப்போது சிவாநந் தானுபவத்துக் கியைந்த பக்குவம் வந்தது. கரண மென்பது சடமே யன்றிச் சித்தன்று. பசுவோ முன்னிருந்தபடி பசுவாகவே யிருக்கின்றது. இந்நிலை மையில் பசு சிவமாக வில்லை. இங்ஙன மாகப் பசுவைச் சிவ மாக்கி யென யாங்ஙனங் கூறற் பாலது? உலகை யறிகிறவரையில் பசுவின் கரணத்துக்குப் பசு கரண மென்று பெயர்; சிவத்தை யறியுங்கால் சிவகரணமென்று பெயர். பசு உலகை யறியுங் கால் உலகாகுமானால் சிவத்தை யறியுங்கால் சிவமாகலாம். ஒரு பிராமணன் தோட்டியை யறியுங்கால் தோட்டியும், இராஜனை யறியுங்கால இராஜனும், பறவையை யறியுங்கால் பறவையும், மிருகத்தை யறியுங்கால் மிருகமும், மீனை யறியுங்கால் மீனும், கல்லை யறியுங் கால் கல்லும் இவ்வாறு பிறவும் ஆவான் கொல்லோ? இப்படியாகுமென்று சொல்லிடினும் இதுகண்டப் பொருளில் வாய்க்குமே யன்றி நீக்க மற எங்கும் நிறைந்த பரி பூரணப் பொருளில் வாய்க்குமோ! பந்தத்தில் அறிபடு பொருள் உலகு; முத்தியில் அறிபடுபொருள் சிவம். பந்தத்தில் பசு உலகாயின், முத்தியில் பசு சிவமாகலாம். பந்தத்தில் உலகை யறிவது கரணம்; முத்தியில் சிவத்தை யறிவதுங் காரணம். பந்தத்தில் பசு உலகாகாதபோது முத்தியில் பசு சிவமாகுமா? பசு சித்து, உலகு சடம், சித்து சடமாகுமா? ஆகுமானால் சித்தத் தன்மை கெட்டு ச்சடமாயிற்றா? கெடாது சடமாயிற்றா? கெட்டு ஆயிற்றெனின, சித்த சித்துத்தன்மை கெட்டுச் சடமாகுமேல், சடமும் சடத்தன்மை கெட்டுச் சித்தாகுமே. பசுவாகிய சித்துச் சடமாகு மாயின், சிவமாகிய சித்தும் சட மாகுமே. கெடாது ஆயிற்றெனின், சித்த சித்தாகவே யிருக்கின், சடமாத லெங்ஙனம்? ஆதலால் உயிர் வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் பக்ஷப் படி, உயிர் சிவ மாதலென்று சொல்வது கூடாது. கரணங் காரணமாக வொன்று மற்றொன் றாமென்பதும் பொருந்தாது. ஒரு மனிதன் அசுத்தப் பொருளை யறிகான்றான்; அவனே சுத்தப்பொருளையும் அறிகின்றான். இரண்டையும் அறிந்த கரணம் ஒன்றேயாம். ஷை கரணம் அசுத்த மாவது மில்லை; சுத்தமாவது மில்லை. அங்ஙனமே பாசமான உலகை யறிந்த கரணம் பசுகரண மாவது மில்லை; பாசரகிதமான சிவனையறிந்த கரணம் சிவகரணமாவது மில்லை. உபசாரமாய் அப்படிச் சொல்லினும் உண்மையில் அப்படியாவ தில்லை. சிவனை யறியுங் கரணத் தால், பசு சிவகரணம் பெற்றுச் சிவமாய் என்று சொல்லுங்கால், சிவன் அறி பொரு ளாயும், சடமாயும், அசுத்த மாயும் போம். எங்கே கரணமுண்டோ, அங்கே யறிபொரு ளுண்டு. அறிபொருள் சடமெனல் யாரு மறிந்ததே. அதோடு "உண ருரு அசத்து" என்னும் சிவ ஞான போதப் பிரமாணப்படி அசத்தா மென்க. இன்னு மிது விஷய மாகக் கூறுவாம். எங்கே கரண முண்டோ அங்கே திரிபுடி, துவிதம், மாயை, பந்தத்தன்மை, பேதத்தன்மை இவை யுள்ளன. இவ்விஷயம் 'தவிதசைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலின்கண் 49 முதல் 60-வது பக்கம் வரையில் காண்க. அதை

யிவர் பார்த்திருப்பாராயின், சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோதமாயிவ்வாறு எழுத மாட்டார். 'சிவமாக்கி' என்ற சொல்லுக்கு இவர் கொண்ட பொருள் இவ்வளவு தோஷத்திற் கிட னாகலின் அது பொரு ளனறென்சு. சுருதி யுக்தி அநுபவ விரோத மாய் வாயில் வந்தவாறு ஏதேதோ சொல்லிவிட்டு, அது அதன் பொருளென்கிறார். இது கூறிய பின்னர் 'இங்ஙன மன்றி இவர் எல்லாம் பதித்துவத்தைப் பொருந்திச் சிவத்தோடு சிறிதும் பேத மில்லாத கடவுளர் ஆவர் என்பது பொருளாகாது' என்கிறார். ஏன் ஆகாது?

ஆத்மபோதோபநிஷத்

நான் ப்ரம்மத்தை விட வேறல்லாத வுத்தமன்.

சூதசங்கிதை காலவளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்களைங்கும் சிவசொரூபமென்றே மதித்திடார் மாயையால் மறைப்புண்டு நான் நீ, யென்னமிகுபேதமே குறித்துழல்வர். (15)

ஷை பஞ்சாக்கரம்.

சீவர்கள் சிவனோடபேதபாவனை செய்வதென்பர் தக்கோர். (9)

கூர்மபுராணம் இந்திரத்துய்ம்மன் முத்தி பெற்றது.

சீவான்மாவினைப்பரமான்மாத்தன்னொடும்பிறிதறவொடுக்கி. (42)

பிரமகீதை முண்டகோப உபநிடதார்த்தம்.

பரசீவர் பின்னரெனிற் போதத்தொருபேதம் பிறவாதே. (27)

சிவஞானபோதம்.

அவனே தானேயாகிய அந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயைதன்னொடுவல்வினையின்றே.

திருவாசகம்.

பேசினேனோர் பேதமின்மை.
பேதமில்லதோர்கற்பளித்த பெருந்துறைப் பெருவெள்ளமே.

பேதங்கெடுத்தருள்செய்பெருமை.
நாமொழிந்து சிவமானவாபாடி.

திருஞானசம்பந்தசுவாமிகள்.

திகழ்ந்தமெய்ப்பரம்பொருள் சேர்வார்தாமே
தானாகச் செயு மவன் உறையுமிடம்.

திருநாவுக்கரசுசுவாமிகள்.

பிறருருவும் தம்முருவுந் தசமேயாகி.

திருமந்திரம் கடுஞ்சுத்தசைவம்.

தானென்றும் நானென்றுஞ் சாற்றகில்லேனே. (4)

ஷை சம்பிரதாயம்.

நானென தீயென வேறில்லை. (11)

சுருதி முதலிய மேற்படி பிரமாணங்கள்: ஜீவர்கள் சிவத்தை யடைந்து சிவசொரூபமாய் மாத்திரமிஞ்சு மென அபேதத்தைக் கூறும்போது இவரேன் அதற்கு மாறாகப்பேசவேண்டும்? இரண்டு பொருள்களும் எக்காலத்தும் இரண்டு பொருளே யாம். இந்த இரண்டுங் கூடி ஒன்றாதல் எக்காலத்தும் இல்லையாம், இரண்டும் இரண்டுதான். ஒன்ற ஒன்றுதான். ஆகவே யாதொரு ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு பொருள்கள் முத்தி தசைக்கண் ஒன்றா மென்பது தத்துவ சாஸ்திர நியதிக்குச் சிறிதும் சம்மத மாகாதென விடுக்க' என்கிறார். இவர் அத்வைத கண்டனஞ் செய்யப் புறப்பட்டார். ஆனால் அவர் சித்தாந்தத்தின் கொள்கையை விட்டுவிட்டு, துவிதசித்தாந்தக் கொள்கையை எடுத்துக் காட்டி, இதுவே அவர்கள் கொள்கை போலப் பேசி மறுக்கின்றார். அத்வைதிகள் சிவம் பாரமார்த்திக சத்துப் பொருளென்றும், உயிர் வியாவகாரிக சத்துப்பொருளென்றும் கூறிட, இவர் இரண்டும் பாரபர்த்திக சத்துப்பொருளாக வைத்து இரண்டு பொருள் ஒன்றாகா வென் கிறார். இரண்டும் பாரமார்த்திக சத்துப் பொருளெனத் தாபித்த பிறகன்றா 'இரண்டும் இரண்தொன், ஒன்று ஒன்று தான், இரண்டும் ஒன்றாகாது' எனப் பேச வரவேண்டும்?

'நுமது கொள்கை எங்ஙனமாயினு மாக, அது உண்மை நாயன்மார்க்கும் துணி பாமோ என்கிறார். 'துணி பாக மாட்டாதோ?' என நாம் கேட்கின்றோம். 'உண்மை நாயன்மார்' சிவ மாக்கி' என்றாராகவே, அங்ஙன மாகுதன் முன் ஓர் கால முண்டென் பதும், அந்தக் காலத்து அவர் சிவம் அல்ல ரென்பதும் எனவே அவரும் சிவமும் வேறு வேறு பொருள்களாமென்பதுமே நாயன்மார் கருத்தா மென்பது கண்ட டங்குக' என்றார். கயி றாதற்கு முன் அரவர யிருக்குங் கால மொன் றுளது; அரவா யிருக்குங்

கால மொன் றுளது; அரவா யிருக்குங் காலத்துக் கயிறு தோற்றுத லின்று. கயிறு ஒரு பொருளும், அரவு ஒரு பொருளுமே யாம். இதனால் அயதார்த்தத்தில் இரண்டு பொருளும், யதார்த்தத்தில் ஒரு பொருளு மா மென்க. இவர் இரண்டு பொருளைச் சத்திய மென வெற்றுரையால் கூறுகின்றார். யாம் ஒன்று சத்தியம், ஒன்று சத்தியப் போலியெனச் சுருதி யுக்தி அநுபவங்களால் கூறுகின்றாமென்க. சுருதியாதிப் பிரமா ணங்களை மேலே காட்டினோம்; சிவம் பரிபூரணமாகலின் அதில் பிறி தொரு பொருள் சத்துப்போலியா யன்றிச் சத்தாயிராதென யுக்தி அனுபவங்களாலும் பன்முறையும் இவர்க்கும் பிறர்க்குங் காட்டியிருக்கின்றோம்.

“இனி ஆன்மாக்கள் சிவமாவதுதான் எங்ஙனம்? ஏகசேசமாத்திரையினேயாம். சிவத்தைப்போ லாதலே சிவ மாத லென்க. சீவ சேட்டை சிறிது மின்றி தாமோர் முதலெனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபரிபூரணத்து ளடங்கி சிவமாந்தன்மையைப் பெற்று, சிவாநந்தவாரியை வாய்மடுத் திருத்தலே சிவமாத லெனப்படும். நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப்பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டுபொருளேயன்றி ஒரு பொருளாகா. இந்தப் பொருட்பாங்கே தத்துவமசிவாக்கியத்துக்கு முளதாம். இதுபற்றியே சிவோகம்பாவனை கற்பிக்கப் பட்டதுமாம்." என்றார் பூர்வபக்ஷியார்.

இதில் சிவமாதல் ஏகதேசமென்றதனால் முற்றுமன்றென விளங்குகின்றது. அப்படியானா லுயிரென்ற பொருளில் கிஞ்சித்தப்பாகமாத்திரம்சிவயாயும் மற்றப் பெரும்பாகம் உயிராயுமிருக்கும் போலும். இந்தப்பாகம் சிவமென்றும், இந்தப்பாகம் உயிரென்றும் விளக்கினாரில்லை. எப்படியானாலும் ஒன்று மற்றொன்றின் பிஞ்சு காயாகுங்கால் தன் தன்மை கெட்டுத்தான் அடைய வேண்டும். பிஞ்சு காயாகுங்கால் பிஞ்சுத் தன்மைபோய் விடுகின்றது. பிறகு பிஞ்சு என்னும் பொருளேது? அங்ஙனமே உயிர் சிவமாகுங்கால் உயிர்த் தன்மை போய் விட வேண்டும். பிறகு உயிரென்னும் பொருளேது? இந்தப்பக்ஷத்தில் சிவ மென்னும் பொருள் ஒன்றுதான் மிஞ்சுகின்றது. இதனால் இரண் டென்னுஞ் சொல்லுக்கே இட னில்லை. இனிச் சிவத்தைப்போ லா தலைப்பற்றிச் சிந்திப்பாம். ஒரு பொருள் எப்படி யிருக்கின்றதோ, அதுவாகவே மற்றொருபொருள் முற்று மிருக்கின்றதோ, அல்லது யதார்த்தத்தில் அப் பொருளா காமல் அவ்வாறுபோல மேலுக்குத் தோற்றப் படுகின்றதோ? ஒரு வெள்ளி ரூபாயைப் போல மற்றொரு வெள்ளிரூபாய் இருப்பது போன்று சிலனைப்போல ஜீவ னாத லென்னின் இது பொருந்தாது. எங்ஙன மென்னின் இரண்டு வெள்ளி ரூபாய் களும் எப்போதும் ஒரே இலக்கண முடையனவாம், அவ்வாறு உயிரைச் சொல்லப்படாது. சிவமாவதற்கு முன் உயிர் ஜநநமரண சம்சாரதுக்கத்தில் சுழன்று தாபத்திர யாக்கினியில் வெந்து தபித்துச் சுதந்திர ஈனனாய் அடிமையாயிருந்ததா லென்க. சிவத்துக்குமாறான இப்படிப்பட்ட அசுத்தஇலக்கணமுடைய உயிர் சிவமாதல் கூடுமா? கூடாது. யதார்த்தத்தில் அப்பொருளாகாமல் மேலுக்கு அப்பொரு ளாதல் போலிருக்குமெனின் இதுவும் பொருந்தாது. தோட்டி யொருவன் இராச வேடம்பூண்டு இராசனைப் போல் நடித்தானாயினும் தான் தோட்டி தோட்டியே. அதுபோல ஜீவன் சிவனைப்போல வேடம் பூண்டு நடித்தானாயினும் ஜீவத்தன்மை யில் ஏதும் குறைவுபட் டிலனாகலின், தான் ஜீவன் ஜீவனே. இங்ஙனமாயின் முத்தியென்பதில் ஒரு விசேடமு மின்றி. தோட்டி இராசவேடம் பூண்டானாயினும்

என் போட்டித் தன்மையில் எங்ஙனம் குறைவுபட் டிலனோ, அங்ஙனமே ஜீவன்முத்தி பெற்றதாக நடித்திடினும் தனது பந்தத்தன்மையில் ஏதுங் குறைவில னென்க.. இதனால் இவரது முத்தி போலியே யாமென விளங்குகின்றது. 'இதன் பேரில் ஜீவ சேட்டை சிறிதுமின்றி, தாமோர் முதல் எனத் தக்கவாறு ஒழிந்து, சிவபரிபூரணத் துளடங்கி, சிவமாந் தன்மையைப் பெற்று, சிவாநந்தவாரிதியை வாய் மடுத்திருத்த லே சிவ மாத லெனப் படுமாம். நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறுமாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றி யொரு பொருளாகா' என்கிறார். ஜீவசேட்டை யொழியின் தாமொரு முத லாகாது போதல் யாங்ஙனம்? ஒரு மனிதன் சேட்டையின்றி அதாவது அசையாது நிற்பானாயின், உள்ள மனிதன் இல்லாது போவனோ? சேட்டை யொழிந்தால் உள்ள பொருளில்லாது போமோ? சேட்டை யென்பதோர் தொழில். தொழில் இல்லாமற் போனால் அதன் முதல் இல்லாமற் போம் என்பதற்கு உலகில் திருட்டாந்தங் காட்ட ஓர் பொருளும் அகப்படாதே. இதன்பேரில் 'சிவபரிபூரணத்து ளடங்கி' என்பது பின்னும் ஆபாசம். முன்னர்த் தாமொரு முத லாகாது என்று கூறி, உடனே 'சிவ பரி பூரணத்துள் அடங்கி' என்கிறார். முதலாகாதது ஒன்றி லடங்கியிருத்தல். யாங்ஙனமோ அறியேம். அதிலும் வாளாசிவனிடத்தி லடங்கி யென்று சொல்லாமல் 'சிவ பரி பூரணத்தி லடங்கி' என்றது மிக விந்தையா யிருக்கின்றது! பரி பூரணமான பொரு ளொன்றில் மற்றொரு பொருள் அடங்குவ தெங்ஙனம்? அடங்குவ சென்றால் சிவத்துக்குப் பரி பூரண மிருக்கு மோ? இவ்விஷயமாக ஒன்றின் பேரி லொன்றாக எழும்பிய ஆபாசங்களை யெல்லாம் ஆரம்பத்திலேயே மறுத்து விட்டோமே. அதற் கேதும் பதில் கூறாது பின்னரும் பூர்வ பக்ஷத்தையே பேசுவது அறிஞர்க் கழகாமோ? சிவபரி பூரணத்தில் உயிர் அடங்கின தாகவே வைத்துக் கொள்வோம். அதனால் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுவ தெங்ஙனம்? குடம் குடத் தன்மையைப் பெறும்; படம் படத் தன்மையைப் பெறும். அப்படியே சிவம் சிவத் தன்மையைப் பெறும்; உயிர் உயிர்த் தன்மையைப் பெறும். ஒன்றின் றனமையை மற்றொன்று பெறுவது கூடாதே. தன்மை யானது சொரூப குணம். அது அதன் முதலை விட்டு நீங்காது. அப்படியே உயிருக்கு உயிர்த் தன்மை சொரூபகுணம். அது உயிரை விட்டுப் பிரியாது. அப்படியே சிவத்துக்குச் சிவத் தன்மை சொரூப குணம், அது சிவத்தை விட்டுப் பிரியாது. இதன் படியே உயிர், தனது உயிர்த் தன்மையை விட்டு, சிவத் தன்மையைப் பெற்று நிற்பது கூடாது. 'சிவமாந் தன்மையைப் பெற்று' என்றதினால் பெற்ற தொருகாலமும், பெறாதிருந்த தொரு காலமு மாகின்றன. முன் பெறாதிரு ந்து பின் பெற்றமையால் எது ஒரு காலத்திற் பெறுகின்றதோ அது மற்றொரு காலத்தில் விடுதலாகும். அது பற்றியே பட்டினத்தடிகளும் அகவற்பாவில் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்று கூறினாரென்க. புணர்ந்தன பிரியுமாயின், முத்தியும் ஒரு காலத்தி லில்லாமற் போய்ப் பழையபடி பந்தத்தைப் பெறும். 'சிவாநந்தவாரிதியை வாய்மடுத் திருத்தலே சிவ மாத லெனப்படுமாம்' என்பதும் ஆபாசமாய் முடிகின்றது. 'சிவாநந்தவாரியை வாய்மடுத் திருத்தல், முத்தி யிலேயே யன்றிப் பந்தத்திலன்று. பந்தமா யிருக்குங்கால் சிவாநந்த வாரிதியை வாய் மடுத் துண்ணவில்லை. அங்ஙனமாயின் அப்போது உயிர் எதை வாய் மடுத் துண்டது? என்னுங் கேள்விக்குப் பாசத்தின் சம்பந்தமான துக்கவாரிதியை யெனச்சொல்லவேண்டும். ஒரு மனிதன் பாற் கடலிலிருந்து பாலை வாய்மடுத் துண்பானாயின் மனிதன் பாலாய் விடுவானா? அப்படியே சிவாநந்தவாரிதியை

வாய்மடுத்துண்டால் உயிர் சிவமாய் விடுமா? ஒருவன் வாய் நிறையச் சர்க்கரை யைக் கொட்டிக் கொண்டு தின்பானாயின், அவன் சர்க்கரை யாவானா? ஷெ இரண்டு வமானங்களாலும் உயிர் சிவமாத லென்பது நியாயமற்ற பொய்யுரையாகும். சிவாநந்தவாரிதியை வாய்மடுத் துண்ணாத போது உயிர் துக்கவாரிதியை வாய் மடுத் துண டிருக்க வேண்டு மென முன்னரே கூறினாம். சிவனுக்கு ஆநந்தம் இயற்கைச் சொரூப குணம், சிவனுக்கு ஆநந்தம் சொரூப குண மாகிற போது உயிருக்குத் துக்கம் சொரூப குணமாக வேண்டும். துக்க சொரூபமான உயிர், தனக்கு வேறான சிவத்தின் சொரூப இயற்கைக் குணத்தை யெப்படி வாய்மடுத் துண்ணும். ஒன்றின் சொரூபம் மற்றொன்றுக்கு வருவதெப்படி? அதை அனுபவித்த லெப்படி? உயிர் சிவாநந்தத்தைப் பெற்று அதை அனுபவித்ததாகவே வைத்துக்கொள்வோம். உயிர் சிவனது ஆநந்தத்தைப் பெறுங்கால் சிவனுக்கு ஆநந்தங் குறைய வேண்டுமே. இது நிற்க; உயிர் சிவாநந்தத்தைப் பெற்று அனுபவிக்கும் போது அதற்கு முன்னிருந்த உயிரினது துக்க மிருந்ததா? போயிற்றா? இருந்ததென்னின் துக்கம் இயற்கைச் சொரூப் குணமா யிருக்குங்கால், துக்க விரோதமான ஆநந்தத்தை யெப்படிப் பெற்று அனுபவிக்கும்? துக்கமும் சுகமும் எதிர் மறைக் குணங்களாகலின், இரண்டும் ஒரே காலத் திராவே. ஒளியு மிருளும் ஒரே காலத் திருக்குமென்னின், துக்கமும் சுகமும் ஒரே திருக்குமென்று சொல்லலாம். இல்லையெனின் அப்போது துக்கமும் சுகமும் உயிரின் கண் ஒரே காலத்தில் இரா. இனித் துக்கம் கற்பித. குண மாகுங்கால் உயிர் முத்தியடையும் வரையில் துக்கமடைந்த தென்பதும் பொய் யாகும். துக்கமே பொய்யாய் உயிரினிடத் தில்லாது போம் போது இடையில் அதாவது முத்திக்காலத்து வரும் சுகமாத்திரம் நிலையாயும் இயற்கைக் குணமாயும் எப்படி இருக்கும்? மற்றொரு ஆக்ஷேபமாவது உயிருக்குத் துக்கம் செயற்கையாயும் பொய்யாயும் இருந்து விலகும் போது சிவத்துக் கிருக்கும் ஆநந்த மாத்திரம் இயற்கையாயும் நிலையாயு மிருக்கு மென யாங்கனங் கூறலாம்? இதனால் உயிருக்குத் துக்கமும், சிவத்துக்குச் சுகமும் நிலை யுடைமையும், இயற்கையு மெனச் சொல்லப் படாது. சொல்லப் படாது போகவே, உயிருக்கும் சிவத்துக்கும் இயற்கையும் நிலையுமுள்ள குணம் வேறே சொல்லவேண்டும். இன்னொரு ஆக்ஷேபம் வருமாறு: - இவர் முத்தியில் சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்றும், இரண்டும் ஒன்றாகா வென்றும், இரண்டும் வேறு வேறுதான் என்றும் ஸ்பஷ்ட மாய்ச் சொல்லியிருக்கின்றார். அவ்வாறு உயிருக்குச் சிவமே வேறாம்போது சிவத்துக்கு அபின்னமாய்ச் சொரூப இயற்கைக் குணமாயிருக்கும் ஆநந்தத்தை வேறான உயிர் எப்படி அனுபவிக்கும்? இதனால் சிவாநந்தம் உயிருக்கு இல்லை யென்றே சொல்லற் கிடனாகின்றதன்றா? அவ்வாநந்தம் இல்லாமற் போமாயின், உயிருக்கு இயற்கையாயுள்ளது துக்கந்தான் எனச் சொல்லவேண்டு மன்றா?

"நீர் பாலோடு கலந்து அப்பாலின் தன்மை தன்னிடத்துச் செறியப் பெறு மாயினும் அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளே யன்றி யொரு பொருளாகா' என்றதின் பேரில் எமதபிப்பிராயம் வருமாறு: நீரும் பாலும் கலத்தல் தற்கிழமை யாகவா? பிறிதின்கிழமை யாகவா? தற்கிழமையாக வென்னின் முன் பிறிதின்கிழமையாக லிருந்தது பின் தற்கிழமை யாமா? பாலையும் நீரையும் கலந்துவிட்டால் அன்னமா னது நீரைவிட்டுப் பாலைப் பிரித்து அருந்தி விடுகின்றது. அன்றிப் பாலில் நீரை விட்டுக் காய்ச்சினால் நீர் ஆவி ரூபமாய்ப் பாலை வீட்டுப் பிரிகின்றது. நீரும் பாலும்

முன்னும் வேறு, பின்னும் வேறு. முன்னும் பின்னும் வேறான நீரும் பாலும் இடையில் ஒன்றாமா? ஒன்று போற்றோன்றினாலும் நுண்ணிய ஆராய்ச்சியினால் பார்க்கு மிடத்து வேறு வேறு பொருள்களே யாம். அதிக நுண்மையாய் நெருங்கி யிருப்பதால் ஸ்தூலக் காட்சிக்கு ஒன்று போற் றோன்றுகின்றது. இதனால் நீர் தனியா யிருக்குங் காலத்தும் பாலோடு சேர்ந்தகாலத்தும் தன் றன்மையைவிட்டுப் பிரியாமலும் பாலின் றன்மையைப் பெறாமலுமே இருந்ததென்பது திண்ணமா மென்க. ஆதலால் இரு பொருளும் இரு பொருளேயாமென் றறிக. அதுபற்றியே பூர்வ பக்ஷியாரும் 'அவ்விரண்டும் இரண்டு பொருளேயன்றி யொருபொரு ளாகா' என்றனர். இவ்வுவமானத்தைச் சொல்லுமிடத்துச் சிவத்துக்கு அபரிபூரண தோஷ முண்டாகின் றது. எங்ஙனமெனின் விளக்குவாம். ஒருபடியில் அரைப்படி நீரும், அரைப்படி பாலும் வார்த்தால் ஒருபடி யாகின்றது. பிரிக்கிற போதும் அரை அரைப் படி யாகவே பிரிகின்றன. இதனால் இரண்டுஞ் சேர்ந்தே யொருபடியெனல் திண்ணம். இப்படியே உயிரும் சிவமும் சேர்ந்தே பரிபூர்ணமாகின்றது. தனித்தனியே நோக்கின்: இரண்டும் அபூரணமாகும். இதனால் சிவம் பரிபூரண மென்ற சுருதியும், சிவமும் உயிரும் தனித்தனிப் பரிபூரண மென்ற இவரது மதக்கொள்கையும் பொய்ப்பட்டுப் போகின்றன. ஒரு உயிர் பரிபூரண மென்பதற்கே யிவ்வளவு தோஷமானால் எண்ணிக்கையி லடங்கா அத்தனை கோடி யுயிர்களும் தனித்தனிப் பரிபூரணமென்று சொல்லும் இவரது மதத்திற்கு எவ்வளவு குற்றமுண்டாகும்? நீரும் பாலும் போலெனச் சுருதி யாதிகளி லுவமானஞ் சொல்வ துண்டு. ஆனால் அது ஏக தேச உவமை யாகும். முற்றுவமை யானால் சிவம் எங்கும் நீக்கமற நிறைந்த பரிபூரணமென்றும், சிவனிடத்தில் கயிற்றரவு, கானனீர், சொப்பனவுலகு, இந்திரசாலப் பொருள் முதலியன போன்று சேதனாசேதன உலகு கற்பிதமென்றும் சொல்லும் சுருதியாதி வாக்கியங்களுக்குத் தோஷ முண்டாகும். ஆதலால் அஃது ஏகதேசவுவமையென வறிந்திடுக. 'இதுபற்றியே சிவோகம் பாவனை கற்பிக்கப்பட்டதுமாம்' என்றார். சிவோகம் என்பது சிவம் அகம், அல்லது நான் சிவம் என்று பொருள். சிவம் வேறு, உயிர் வேறு என்று பாவித்தால் துவித முண்டா மாகலினானும், அதோடு மாயா சம்பந்தமுண்டா மாகலினானும், திரிபுடி தோஷ முண்டா மாகலினானும், அது பந்தமா மாகலினானும் நானே சிவம், சிவமே நானெனப் பாவிக்கு மாறு சுருதி யாதிகள் கூறின. அது இவர்க்குச் சம்மதமில்லாமையினானும், இவர் வேத பாஹியரா யிருக்கின்றமையினானும் சிவோகம் பாவனையைக் கற்பனை யென்றார்.

ஜீவர்க ளெல்லாம் முத்தியில் சிவ சொரூப மாவார்க ளென்றதனால் அனே கேசுவர தோஷம் வரு மென்று கூறுகின்றார். இவ்வாறு கூறுதற்குக் காரண மென்னை? சிவம் பலவென்று சொன்னால் அனேகேசுவர தோஷம் வரலாம். அவ்வாறு சிவம் பலவெனச் சொல்ல வில்லையே. ஜீவர்களைத்தானே பல வென அத்வைதிகள் சொல்லுகின்றார்கள். அங்ஙனமாக அனேசேசுவர தோஷம் வாருவா னேன்? இவர் ஜீவர்கள் என்பதைச் சிவள்கள் என மருண்டனரோ? காரணமான ஒரு இரும்பினா லியற்றப்பட்ட பற்பல ஆயுதங்களான காரியங்கள் காரியத்தன்மை யொழிந்து காரணமாகு மாயின் ஒரு இரும்பாய் ஆகாதோ? ஒரே பஞ்சு பல வஸ்திரங்களாகிப் பின் ஒரே பஞ்சாய் ஆகாதோ? ஒரேமண் பல கடாதிகளாகிப் பின்னர் ஒரே மண்ணாய் ஆகாதோ? இவ்வாறு எத்தனையோ முறை காட்டி யிருக்க வும், இவ்வுவமானத்திற் கியையப் பிரமம் ஒன்றே யுண்மை யென்றும் அப்பிரமத்தி

னின்றுந் தோன்றிய ஜீவர்கள் பலவென்றும் பிரமாணங்க ளோடு கூறி யிருக்கவும் இதனை யுணராது அனேகேசுவர தோஷ முண்டா மெனக் கூறுவது விவேகமாமா?

முண்டகோபநிஷத்.

ஓ சௌமியா, அது (பிரமம்) சத்தியமானது. எரிந்து கொண்டிருக்கிற அக்கி னியி லிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்திலிருந்து பலவிததேகத்தை யுபாதியா யுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள். அதனிடத்திலேயே லய மடைகின்றார்கள்.

இலிங்க புராணம் பதி பசு பாசம்.

பதியாகி யுறைபவனே பாசத்தாற் பசுக்களாகி. (5)

சூதசங்கிதை பஞ்சாக்கரம்.

மாயையாற் பேதநடையராகி, யியங்குறு சீவர்கள் சிவனோடபேதபாவனை செய்வதென்பர் தக்கோர். (8)

ஷை சமாதி விதி.

சீவர்கள் பலருந்தானாய் நிற்பனந் தேவதேவன் பாவனை துவிதங்கொள்ளின் பவ மொழியாது நாளும். (3)

ஷை காலஅளவை.

மன்னிய ஆன்மாக்க ளெங்கும் சிவசொரூபமென்றே மதித்திடார் மாயையால் மறைப்புண்டு நான் நீ, யென்ன மிகுபேதமே குறித்துழல்வர். (15)

திருமந்திரம் தோத்திரம்.

சிவன்றான் பலபல சீவனுமாகி. (30)

ஷை சம்பிரதாயம்.

நீயென நானென வேறில்லை. (11)

ஷை ஞானோதயம்.

நானென்றுந் தானென் றிரண்டில்லை. (8)

இந்தச் சுருதியாதிப் பிரமாணங்களினால் சிவம் ஒன்றே யென்றும், ஜீவர்கள் பலவென்றும், ஜீவர்கள் முத்தியில் ஒரு சிவமாய் விளங்குகின்றார்க ளென்றும் ஏற்படுவதால் அனகேசுவரதோஷமுண்டாதற் கிடனின்றென்க.

“இந்த ஏகதேச இலக்கணம் பற்றியே ஆன்மாக்கள் அநாதி சிவ ரூப முடையன எனப்படுவது மென்க. ஆன்மாக்களாவார் அகங்கார மமகாரங்கள் அறுதலானும், சிவ பரிபூரணத்துப் புக்குத் தாமும் பிறவு மாகிய அனைத்தும் சிவமேயாய்க் கண்டு சிவமயமாய் விடுதலானும், தாம் ஒருமுதல் எனப்படுமாறு கெட்டு ‘அவனே தானாய் ஆகிய வந்நெறி ஏகனாகி இறைபணி நிற்’ றலானும், தாம் சிவத்துள் அடங்கி அந்தச் சிவத்துக்குரிய சத்தச் சித்து ஆநந்தமுதலிய இலக்கணங்களை அச்சிவத்தின் திருவருள் கூட்டத் தம்பாற் றங்கி தம்முனைப் புச் சிறிதேனும் இன்றிச் சிவப்பிரசாசம் ஒன்றே தோன்ற நிற்றலானும், அவர் சிவமானார் எனப் படுதற்குச் சிறிதுந் தடையில்லையாம். இங்ஙனமாயினும் இந்தச் சிவமும் ஆன்மாவுமாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்தி தசையினும் பெரிது பேதமுன்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்" என்றார்.

இதில் முன்புள்ள சில விஷயங்கள் முன்னரே மறுக்கப்பட்டன. பின் புள்ள விஷயங்களை மாத்திரம் இப்போது பேசுவாம், 'அவனே தானேயாகிய' என் றிருக்க வேணடியதற்கு 'அவனே தானாய் ஆகிய' என வரைந்தார். இது கைபிசகா யிருக்கலாம்; அல்லது ஞாபகப்பிசகா யிருக்கலாம். ஷை சிவஞான போதசூத்திரம் முத்தியில் அபேதஞ்சாதித்து ஒன்றென்று பொருள்படுமாறு ‘ஏகனாகி' எனத் தெளிவாய்ச் சிறுபாலாரு முணருமாறு கூறிட, அதை யேதேதோ அநர்த்தவுரை கொண்டு, 'சிவமும் ஆன்மாவு மாகிய இருதிறச் சித்துகளுக்கும் முத்திகசையினும் பெரிது பேதமுண்டென்பதைச் சித்தாந்த சாத்திரம் தெளிவுற விளக்கும்' என்றார். இது “பஞ்சபாண்டவரை, நானறியேனா, கட்டில் கால்களைப்போல மூவரென வாயினாற் சொல்லி, இரண்டு விரல்களைக் காட்டி, ஒருகோடு கீழயிழுத்தமை” க் கொப்பா மென்க. இவர் ஆரம்பத்தில் வேதாந்திகளும் சித்தாந்திகளும் வேதத்திற்குத் தம்தம் சார்பாய்ப் பொருள் கொள்ளுகின்றார்களென்றும், அதில் எது உண்மையென ஆராயப் போகின்றே மென்றும் சொல்லி, இப்போது வேத ஆராய்ச்சியை விட்டு, ஆகமத்தை ஆராய்வதா யெழுந்து, ஆகமம் துவிதங் கூறவ தாய்ப் பிரமாணங் காட்டத் தொடங்கி, "திருடன் தலையாரி வீட்டில் ஒளியப்போவது" போல, அவனே தானே யாகிய அந்நெறி ஏகனாகி' என்ற சூத்திரத்தையே யெடுத்துக் காட்டிச் ‘சித்தாந்த சாஸ்திரம் தெளிவுறவிளக்கும்' என்றுகூறி, இதனால் துவிதஞ்சாதிக்கப்பட்டதாய் மகிழ்கின்றார். ஷை சூத்திரம் 'ஏகனாகி' யென அத்வைத சித்தாந்தத்தைக் கூறியதோடு, துவிதமாய் விளங்கில் மலமாயை நீங்காவென்றுங் கூறுகின்றமை யின், ஷை சூத்திரம் துவித விரோதமும் அத்வைத சாதகமுமா மென்க. ஷை சூத்திரத்தின் பொருள் துவித மன்று, அத்வைதமே யெனத் 'துவித சைவரே

மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 57, 58, 59, 60-வது பக்கங்களில் விரிவாய் 'இந்து' என்பவர் பேசியிருக்கின்றார். இவர் அங்கு மறுத்துக் கண்டித்து பூர்வ பக்ஷத்திற்கு ஏதுஞ் சமாதானங் கூறாது, அப்பூர்வ பக்ஷத்தினையே சித்தாந்தம் போல் இங்கு எடுத்துக் கூறினார். இதனால் இவரெடுத்துக் காட்டிய ஆகம சித்தாந்தமும் இவரை நடுத்தெருவில் தியங்க விட்டுவிட்ட தென்றறிக.

இனிமுத்தியில் இரு பொருள்கள் சத்தியமாயுள வென்பதற்குத் தேவார திருவாசக தாயுமானார் பாடல்களைக் காட்ட வருகின்றார். இதில் இவரது நுண்மையான விசாரணை வெளிப்படுகின்றது. அதாவது: -

"தேவாரத்தில் 'மீளா அடிமை உமக்கே யாளாய்' என்றும், திருவாசகத்தில் 'என்னாரமுதைப் புடைப்பட்டிருப்பதென்று கொலோ' என்றும், தாயுமான சுவாமிகள் பாடலில் 'செங்கதிரின் முன் மதியம் தேசடங்கி நின்றிடல் போல் அங்கணனார் தாளி லடங்குநா ளெந்தாளோ' என்றும் வருவனவற்றால் முத்திக்கண், ஆன்மாவும் சிவமுமாகிய இரண்டு முதல்கள் உண்டென்பதே அவர் கருத்தாம். முத்திக்கண் ஆன்மா என்பதோர் முதல் உள்ளபடி இல்லை யென்பது அவர் கருத்தாமாயின், அவர் கூறி அருளமாட்டார்." என்பது.

அத்வைதிகள் ஞான காண்டத்திலும் பர முத்தியிலும் ஞாதுரு ஞான ஞேயங் களற்றுச் சிவமொன்றே விளங்குமெனக் கூறினால், இவர் பத்திகாண்டத்திலும் பதவி முத்தியிலுமுள்ள ஜீவேசபேதத்தைக் கூற வருகின்றார். இவர் கூறுவது எமக்கு விரோத மின்று. எங்கே சிவமும் உயிரு முளவோ அங்கே துவிதமும், மாயையும், திரிபுடி தோஷமு முளவென ஷெ 'துவித சைவரே மாயாவாதிக' ளென்ற நூலின் 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55-வது பக்கங்களில் சுருதியாதிப் பிரமாணங்கள் விரிவாய்க் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. அதைக் கவனியாது அதிற் கூறிய பூர்வ பக்ஷ மறுப்பினை யே தம் சித்தாந்த மென இங்கே கூறுகின்றார். மாயைக்குக் கீழும், பதவி முத்தியிலும் ஆண்டான் அடிமை பேதம் ஒப்புவதில் எமக்கேதும் ஆக்ஷேபமில்லை. இவ்விஷயம் 'மாயாவாத சைவ சண்டமாருதம் 67, 68-வது பக்கங்களில் பிரமாணங் களோடு பேசப் பட்டிருக்கின்றது. துரியாதீத நிலையிற் சிவ மொன் றாகவே விளங்கா நின்ற ஞானவான்களும் பத்திநிலையினின்று பேதமாகவும் துதிப்பார்கள்.

தாயுமானவர் பாடல்.

தன்னையறிந்தவர் தம்மைத்தானாகச்செய்தருளுஞ்சமத்தை.
அத்துவிதமானஐக்கியஅனுபவமே.
தன்மயமாய்நின்றநிலைதானேதானாகிநின்றால்நின்மயமாயெல்லாநிகழும்.
என்னைத்தானாக்கிக்கொண்ட சமர்த்தைப்பார்தோழி..
அதுவானாலதுவாவர்அதுவேசொல்லும்..
நீயெனநானெனவேறில்லை.
நீயோனென்றுநினைப்புமறப்புமறத்தாயேயனையஅருடந்தாய்.
நானவனாய்நிற்பதெந்நாளோ.

மறையென்னைநீதானாகச்சொல்லாதோ.
சித்தந்தெளிந்துசிவமானோரெல்லோர்க்கும்.
தானவனாந்தன்மைவந்தெய்தி.
சச்சிதானந்தசிவந்தானென்பதெந்நாளோ.
என்னையுந்தன்னையும்வேறாஉள்ளத்தெண்ணாதவண்ணமிரண்டறநிற்க.

இவ்வாறு ஏக நிலையின் சுவானுபூதியைச் சொன்ன தாயுமானவரே அடியில் வருமாறு பேதமாகவும் சொல்லுகின்றார்.

எல்லாமுதவுமுனையொன்றிற்பாவனையேனுஞ்செய்து
புல்லாயினுமொருபச்சிலையாயினும்போட்டிறைஞ்சிநில்லேன்.

தேவரெல்லாந்தொழச்சிவந்தசெந்தாள்முக்கண்செங்கரும்பேமொழிக்குமொழி தித்திப்பாக, மூவர்சொலுந்தமிழ் கேட்குந்திருச்செவிக்கே.

நாவழுத்துஞ்சொல்மலரோநாளுதிக்கும்பொன்மலரோ
தேவையுனக்கின்னதென்றசெப்பாய்பராபரமே.

ஏடார்மலர்சூடேனெம்பெருமான்பொன்னடியாம்
வாடாமலர்முடிக்குவாய்க்குமோபைங்கிளியே.

இதனால் ஏகமாய் விளங்கும் அத்வைத ஞானிகள் பேதமாகவும் துதி செய்வார்களென்று விளங்கினமை காண்க.

"வருவான் வந்தேனெனல்போல் மன்னியழியுஞ் சகத்தைத் தெரிவாக வில்லை யென்ற தீரம் பராபரமே" என்றும், ‘ஒன்றிரண்டு மில்லதுவாய் ஒன்றிரண்டு முள்ளதுவாய் நின்ற சமத்துநிலை நேர் பெறுவதெந்நாளோ’ என்றும்; நீ யற்ற அந்நிலையே நிட்டையதி னீயிலையோ, வாயற்றவனே மயங்காதே, போயற், றிருந்தாலும் நீ போகாய் என்றுமுள்ளாய் சும்மா, வருந்தாதே இன்பமுண்டுவா’ என்றும் வருவனவற்றையும் உற்று நோக்கு துண்டாயின் அப்போதன்றே சித்தாந்த மகத்துவம் தெற்றெனப் புலப்படும்" என்கிறார்.

இவ்வளவு சொல்லியும் ஆதியில் சொல்லியபடி வேதாந்த மகத்துவம் தெற்றெனப் புலப்படு மெனச் சொல்ல வில்லை. வேத பாஹியர்க்கு வேதாந்த மகத்துவம் எங்ஙனம் விளங்கும்? வேதாந்த மகத்துவமெனச் சொல்ல அஞ்சி, சித்தாந்த மகத்துவமெனச் சொன்னதால் வேதமுடிவு கூறுவது அத்வைத மென்றும், ஆகம முடிவு கூறுவது துவைத மென்று மாகின்றன. அப்படியானால் ஆகம முடிவான சிவஞானபோதத்தில்

யாவையுஞ்சூனியம் சத்தெதிராகலின்
சத்தேயறியாது அசத்திலது அறியாது
இருதிறனறிவுள திரண்டலாவான்மா.

உணருரு அசத்து.

உராத்துனைத்தேர்த்தெனப்பாசமொருவத்
தண்ணிழலாம்பதிவிதியெண்ணுமஞ்செழுத்தே.

அவனேதானேயாகியஅந்நெறி
யேகனாகியிறைபணிநிற்க
மலமாயை தன்னோடுவல்வினையின்றே.

இப்படிப்பட்ட சூத்திரங்கள் ஆகமத்தி லிருக்கவேண்டிய ஆவசியக மில்லையே. ஷை சூத்திரங்களினால் சிவத்தின் முன் உலகு சூனியமென்றும், அறியப்பட்ட பொருள் அசத்தென்றும், பாசம் கானனீர்போலப் பொய்யென்றும், உயிர் அசத்தென்று பொருள் கொடுக்கும் சத சத்தென்றும், முத்தியில் துவித மில்லை யென்றும், அத்வைதமே யுள்ள தென்றும், ஏக மான நிலையிற்றான் மலமாயை போமென்றும், துவிதமாயின் மலமாயை போகாவென்றும் தெளிவாய் விளங்கவில்லையா? இன்னும் பரமசிவன் தேவியார்க் குபதேசித்த ஆகம சாரமான தேவிகாலோத்தரத் திலும்

தொன்மையுலகுயிரில்லை
தோன்றுவதெல்லாம் அசத்து. (15)

சத்திபாதலந்தான்முதலீறதா
வைத்தவையமெல்லாம்அசத்தாதலால். (20)

எனக்கூறப்பட்டிருக்கின்றமை காண்க. ஆகமமிவ்வாறாயின் சுருதி புராண இதிகாசங்க ளெவ்வாறு கூறுகின்றன வென்னின் அவையும் அவ்வாறே கூறுகின்றன வென்று இதன் முன்னர்ப் பன்முறை காட்டிய பிரமாணங்களால் அறியலாம். ஆகம சித்தாந்தங்கட்கும் விரோதமாய்; சுருதி, புராணாதிகட்கும் மாறாய் உலகும் உயிரும் சத்தெனக் கூறுவது தகுதி யன்று.

ஷை 'வருவான் வந்தேன்' என்னுஞ் செய்யுளினுரை வருமாறு: -

"நிலையாகக் காணப்பட் டழியுஞ் சகத்தைத் தெளிவாக இல்லை யென்ற தீரம்: இனி வருவா னொருவன் துணிவு பற்றி வந்தேன் என்றலை யொக்கும்" (என்றவாறு.)

இதையும் விளக்குவாம். சொப்பனவுலகு நிலைபோலக் காணப்பட்டழிகின்றது. அப்படிப்பட்ட சொப்பன வுலகு அழிவதற்கு முன்னரே, அதாவது நிலை யுளது போலக் காணப்படுஞான்றே இல்லை யென்றுண்டாகும் தீரபுத்தி ஒருவனுக்கு உண்டாமாயின் அது விசேஷமாகும். இதனால் சொப்பன வுலகு சத்தாய் விடமாட்டாது. உலகு சத்தெனல் தாயுமானார் கருத்தாயின, "பொய்யான வுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென் புந்திக்கு ளிந்திரசாலம் சாதிக்குதே, அண்ட பகிரண்டமும் மாயா விகாரமே அம்மாயை யில்லாமையே யாம், இந்திரசாலங் கனவு கானனீரென வுலக

மெமக்குத் தோன்ற, முற்று மில்லா மாயை, ஐந்து பூதமு மொரு கானனீரென, அகில மாயை கானமுயற் கொம்பே யெனகோ கானலம்புனலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டும், ஜகம் பொய் யெனத் தம்பட்ட மடியே, கடத்தை மண்ணென லுடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைப் பொய் யென லிறந்த போதோ சொலத் சருமம், அற்ப மனமே யகில வாழ்வத்தனையுஞ் சொப்பனங் கண்டாய், பொருந்து சக மனைத்தினையும் பொய் பொய் யென்று புகன்றபடி, பொய்யெல்லா மொன்றாய்ப் பொருத்திவைத்த பொய் யுடலை மெய் யென்றால் மெய்யாய் விடுமோ, உண்டுபோ லின்றா முலகை, பொய் யுலகும் பொய்யுறவும் பொய் யுடலும், நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற் கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ." இப்படிப்பட்ட செய்யுள்களைச் சொல்லமாட்டார். 'கடத்தை மண்ணெ னல் உடைந்த போதோ' என்று கூறியதால், காரியத்துக்குப் பொருளில்லை யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் கூறுவ தவர் அபிப்பிராயமென விளங்க வில்லையா? மற்றொரு இடத்தில் 'உண்டு போலின்ற முலகம்' என்றார். இதனா லுல குண்டுபோற் றோன்றுகிற தென்றும், தோன்றினாலும் உண்மையி லில்லை யென்றும் விளங்கவில்லையா? உலகு சத்தாயிருந் தழிவதாயின் அவர் உலகுக்குத் திருட்டாந்தமாகக் காட்டிய கானல் நீர், முயற்கோடு, இந்திரசாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலானவைகளும் சத்தா யிருந்தழிய வேண்டும். சத்து அழியுமானால் சத்து இல்லாமற் போகின்றது. சத்து இல்லாமற் போயின் உள்ள தில்லாமற்போகின்றது. உள்ள தில்லாமற் போமாயின், இல்லது முள்ள தாகும். இல்லது உள்ளதாமாயின், உள்ளதுமில்லதாகும். உள்ளதில்லதாதலும் இல்லது உள்ளதாதலுங் கூடாவே. கூடுமாயின், இல்லதான ஆகாய தாமரை உளதாயும், உள்ளதான பிரமம் இலதாயும் போமே.

'ஒன்றிரண்டும் இல்லதுவாய்' என்ற செய்யுளி னுரையை 'மாயா வாத மாத்தம்' 97, 98, 133 வது பக்கங்களிற் காண்க.

'நீயேற்ற' என்ற செய்யுளினுரை வருமாறு: -

நீயற்ற - நீபிறந்த, **அந்நிலையே** - அந்த நிலையே, **நிட்டை** - நிஷ்டை, **அதில்** - அதில், **நீ யிலையோ** - நீ யில்லையோ? **வாய் அற்றவனே** - வாயில்லாதவனே, **மயங்காதே** - மயங்க வேண்டாம், **போய் அற்று இருந்தாலும்** - சென்றற்றிருப் பினும், **நீ போகாய்** - நீ போகமாட்டாய்; **என்றும் உள்ளாய்** - என்றும் இருக்கின்றாய்; **சும்மா வருந்தாதே** - சும்மா வருத்தப்படாதே; **இன்பமுண்டு** - சுகமுண்டு; **வா** - வருவாயாக (என்றவாறு.)

இச் செய்யுளில் மனத்தை நோக்கி நீ யிறந்து போன அந்நிலையே நிஷ்டை யென்று கூறி, உடனே நீ யற்றுப்போயினும் நீ போகமாட்டாய் என்றும், என்றும் இருக்கிறாய் என்றும், ஆதலால் வருந்தாதே யென்றும், சுகமுண்டு வருவாயாக என்றும் கூறி மனதையழைக்கின்றார். இது நிஷ்டையில் சாதகஞ் செய்யும் அவசரநிலை. இந்நிலையில், தான் மரித்துப் போவோமென நினைத்து நிஷ்டைக்கு வரமாட்டேனென மனம் சொல்லுகின்றது. அச்சமயத்தில் அதை யுற்சாகப்படுத்து மாறு நீயற்றுப்போயினும் போகமாட்டாய் என்றார். பின்னும் அதிக யுற்சாகப்

படுத்துமாறு நீ என்று முள்ளாய் என்றுங் கூறினார்; அதனோடு சுக முண்டென்றுங் கூறி அழைக்கின்றார். இது மனத்தை யுற்சாகப்படுத்தி அழைக்குந் தந்திரம். ஒரு வழியி னில்லாது சதா அலைந்து திரியும் மனதை யிவவிதத்தந்திரோபாயஞ்செய்து அழைத்தாலன்றி வராது. சதா விளையாட்டிலேயே மனத்தைச் செலுத்தித் திரியுங் குழந்தைகளை வயப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் எவ்வளவோ உபாயஞ் செய்கின்றார் கள். இதைப்போலவே குழந்தையாகிய மனதை வயப்படுத்தத் தாய் தந்தைகள் நிலையி லிருக்கும் தாயுமானவர் அவ்வாறு சொல்வது நியாயமே யாம். என்று சத்தா முள்ளாயென்று சொன்னதினாலேயே மனம் துரியசிவத்தைப்போல என்றுஞ் சத்தா யுள்ளதாக மாட்டாது. ஒரு ஆலயத்தைக் கட்ட வேண்டுமாயின் செங்கல்லில் கட்டினால் சில காலத்தில் அழிந்துபோம் என்றும், கருங்கல்லிற் கட்டினால் என்றும் அழியாதெனறுஞ் சொல்லி, கருங்கல்லிலேயே கட்டுகின்றார்கள். இதனால் ஷை கருங்கல்லாற் கட்டிய ஆலயம் சிவத்தைப் போலச் சத்தாய் என்றுமுள்ளதாமோ? சிவத்தைப் போன்று முக்காலத்தும் அதாவது என்று முள்ள சத்தாயின் அத்தாயுமான வரே "உடல் பொய்யுறவு" 67-வது செய்யுளில் “பொய் நெஞ்சே" என்றும், ஷை 81-வது செய்யுளில் “மாயை மனம்" என்றும், "ஏசற்ற வந்திலை" 1-வது செய்யுளில் "பாழ் நெஞ்சே” என்றும், ஷை 9-வது செய்யுளில் "நெஞ்சே நீ மருள் தீர்முயற்கோடோ வான் மலரோ பேய்த்தேரோ” என்றும், ஷை 10-வது செய்யுளில் “மாயையிலே மாண்டா னையோ" என்றும், "சச்சிதானந்தசிவம்" 4-வது செய்யுளில் "இந்திரசால மமைய வொரு கூத்துச் சமைந்தாடு மனமாயை” என்றும், “எங்கு நிறைகின்ற பொருள்'” 11-வது செய்யுளில் “முற்றுமில்லாமாயை" என்றும், "பரிபூமணாநந்தம்" 4-வது செய்யுளில் "அண்டபகிரண்டமும் மாயாவிகாரமே யம்மாயையில்லாமையே யாம்" என்றும், “தேன் முகம்” 1-வது செய்யுளில் "அகிலமாயை கான்முயற்கொம்பே யென்கோ கானலம் புனலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ" என்றும், "மௌனகுரு வணக்கம்" 3-வது செய்யுளில் "ஆதிக்கம் நல்கினவராரிந்த மாயைக்கு என்னறிவின்றி யிடமில்லையோ அந்தரப் புஷ்பமுங் கானலின் னீரும் ஓரவசரத் துபயோகமோ போதித்த நிலையையு மயக்குதே யபயம் நான் புக்கவருள் தோற்றி டாமல் பொய்யான வுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென் புந்திக்குளிந்த்ரசாலஞ் சாதிக்குதே” என்றும் சொல்ல வேண்டிய ஆவசியக மின்றே. "பொய் நெஞ்சே" 'பாழ் நெஞ்சே' என்று சொன்னதோடு போகாமல் 'மாயை மனமே' என்றும், 'மாயை யிலே மாண்டனையோ' என்றும் சொன்னமையாலும், அம்மாயை யுடனே யம்மாயா காரியமும் இல்லாமையான பொய் யென்று காட்டுதற்காக “அண்டபகிண்டமும் மாயாவிகாரமே அம்மாயை யில்லாமையேயாம்" “அந்தரப்புஷ்பமுங் கானலினனீருமோ ரவசரத்துபயோகமோ.... பொய்யானவுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென்புந்திக்குளிந்தரசாலஞ் சாதிக்குதே" "இந்திரசால மமையவொரு கூத்துஞ் சமைந்தாடு மனமாயை "முற்றுமில்லாமாயை” என்றும், அம்மாயை பொய் யென்பதற் குவமானங் கூற வேண்டி "அகில மாயைகான் முயற்கொம்பே யெனகோ கானலம் புனலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ” என்றும், மனது பொய்யென நேரே காட்டவேண்டி “நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த் தேரோ” என்றும் சொன்னமையாலும், பொய்யான மனோவியாபாரத்தைக் காட்டக் காதி கதையை யெடுத்துக் கூறினமையாலும் தாயுமானவா பக்ஷம் மனது சத்தன்று, அசத்தென்றே தீர்மானப் பட்டமைகாணக.

(1895ஞு சூன்மீ 12உ இந்துசாதனம்.)

“பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையோ பிரம பூரணத்துள் அடக்கமாம். அன்றியும் அஃதோ சடப்பொரு ளாதலின், அது தானாக யாதொரு பிரபஞ்சக் கூறாக விரிய மாட்டாது. இவ்வியல்பிற்றாகிய மாயையைக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமான் ஆன்மாக்களாகிய நமது உய்தி கருதித் தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார். அதாவது மாயையில் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார் என்றபடி. ஆனது பற்றியே அனைத்தையும் பிரமமே என்று வேதாதிகள் ஒரே விடத் துபசரிக்கும். ஆனால் உண்மை யளவிலே பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததும், பிரமசேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக்கோர் அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயையே யன்றிப் பிரம மல்ல. இதுவே வேத வேதாந்தங் களின் முடிபாகிய சித்தாந்தம். இங்ஙன மன்றேல் பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்சி காரணமாகிய மாயையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோ கதிப்பட் டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரிய மனைத்தும் பிரமத்தின் தலைமேற் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியுமாம். இவற்றொன்றையும் நோக்காது, தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத்தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகர்கிற்பம்" என்றார்.

இவ்வாக்கியங்கள் குழறுபடையும், முன்பின் முரணுமாம். இவர் பிரபஞ்சத்து க்குக் காரணம் மாயை யென்றும், அம்மாயை சத்தென்றும் சொல்லி, கிறிஸ்தவரை மறுத்ததாய் ஆரம்பத்திலேயே சொன்னார். அதை அப்போதே சுருதி யுக்தி அனுபவங்களால் மறுத்து இவரும் கிறிஸ்தவர் தானெனக் கூறினோம். அதற் கிது காறும் சமாதானம் கூறினா ரில்லை. ஆயினும் வெற்றுரையால் மாயை சத்து சத்தென நாக் கூசாமல் சொல்லாம லிருப்பதில்லை. இப்படிச் சொல்லும் இவர்: மாயை பொய்யெனச் சொல்லுமாறு 'அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப் பட்டதுமாகிய மாயை' என்றார். இதனால் மாயை யதார்த்த மென்று கொள்ளும் இவரது துவித மதம் ஒழிந்து போயிற்று. அன்றிப் பிரமத்திற்கு மாயை அபின்ன வடிவ யென்றும், ‘மாயையைக்காருண்ணியசொரூபியாகிய பெருமான்........... தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்’ என்றுஞ் சொல்லி, உடனே ‘மாயையிற் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்’ என்றார். இதனால் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்னமா கின்றது. பிரபஞ்சமோ மாயையின் காரிய மாகின்றது. பஞ்சுக்கு நூல் அபின்னம்; நூலின் காரியம் வஸ்திரம். இப்படியானால் பஞ்சே வஸ்திரமென்று சொல்லத் தடையென்ன? இவ்வாறு பிரமமே பிரபஞ்ச மாகின்றது. இவ்வா றிவர் சொன்னாலும் அத்வைதிகள் மாத்திர மவ்வாறு சொல்லப்படா தென்று சொல்லி இகழ்கின்றார். இகழ்கின்ற இவரது வாக்கிய மாவது: "தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத் தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகற்கிற்பம்!!" என்பது. பிரமத்துக்கு மாயை. அபின்ன மென்றும், மாயையின் விரிவு பிரபஞ்சம் என்றும் இவர் சொல்வதால் பிரமமே பிரபஞ்ச மாகிறதென

முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அப்படிச் சொல்லும் போது இவரைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் சொல்ல வில்லை யாக்கும்! அத்வைதிகள் சொன்னால் மாத்திரம் மாயைத் தடிப்பால் சொல்லுகிறார்க ளாக்கும்! இதனாலேயே இவருக்கு இவர் மதமும் பிறர் மதமும் தெரியாவென்பது திண்ணம். "குக தாசர்க்குத் தம்மதம் இது, பிறர் மதம் இது வெனத் தெரியாது, அப்படிப்பட்டவ ரிடத்தில் வாதஞ் செய்து வெற்றி பெற்றதனால் பயன் யாது?" என நாளை இவர் சார்பினரே சொல்லப் போகிறார்கள். ஆதலால் குகதாசர் இதற்குள் அவசரப்படாது இவரது மத சித்தாந்தத்திற் றேர்ந்தவர் பாற் சென்று செவ்வனே சிரவணஞ் செய்து, முன்பு இவர் மத சித்தாந்தத்தைச் சீரா யுணர்ந்து கொண்டு, பிறகு பிற மதஸ்தரிடத்துக்கு வாதம் புரிய வருவா ராக. இவரது வாக்கியத்திற் றெரியாமையும் முன் பின் முரணுங் கண்டுபிடிப்பது மணற் சோந்திற் கல்லாராய்வதுபோலா மென்க.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று முன்னே சொல்லி, பின்னே மாயை விரிந்ததே யன்றிப் பிரம மல்ல வென்றார். இவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டே பிரமந்தான் விரிந்ததென விளக்குகின்றோம். மேலே காட்டிய இவரது வாக்கியத்தில் முன்னும் பின்னும் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றார். பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மாகிறபோது மாயை விரிந்தால் பிரமம் விரியாதா? மண்ணின் தன்மை மண்ணுக்கு அபின்னம். மண் வளைந்தால் மண்ணின் றன்மை வளையமாட்டே னென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? நூலுக்குப் பஞ்சு அபின்னம். நூல் குறுக்கு நெடுக்காய் மாறி வஸ்திரமானால் பஞ்சு தான் வஸ்திர மாக மாட்டேன், குறுக்கு நெடுக்காய் ஆக மாட்டே னெனக் கூறுமோ? இவர் எவ்வளவு புத்திக் கூர்மையாய்ப் பேசுகின்றார் பாருங்கள். பிரமத்திற்கும் மாயைக்கும் அபின்ன மென்று சொன்ன வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டினா மன்றா? பிறகு பின்ன மென்று முரண்பட்டுப் பேசுவதைப் பாருங்கள். அது இது: “இங்ஙன மன்றேல், பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தை யும்,. அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோகதிப்பட்டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரியமனைத்தும் பிரமத்தின் றலைமேல் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியும்" என்பது. காரியமான பிரபஞ்சத்துக்கு மாயை காரண மாதலால் காரண காரியம் ஒற்றுமை பற்றிப் பிரபஞ்சமும் மாயையும் அபின்னம். மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமென இவரே முன்னர்க் கூறிய வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காண்பித்து, பிரமமே பிரபஞ்ச மாய்ப் பிரமமும் பிரபஞ்சமும் அபின்னமாமென முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அதற்கு மாறாகப் பிரமம், மாயை, பிரபஞ்சம் ஆகிய இம்மூன்றையும் வேறு படுத்துக் காட்டும் என்கிறார். இவர் மாயையைச் சடப் பொருளென ஒரு இடத்திற் சொல்லி விட்டு, மற்றொரு இடத்தில் சித்தாகிய பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்கிறார். 'மாயை யிலே மண்டனையோ' என்றும் சொன்னமையாலும், அம்மாயை யுடனே யம்மாயா காரியமும் இல்லாமையான பொய் யென்று காட்டுதற்காக “அண்டபகிரண்டமும் மாயாவிகாரமே அம்மாயை யில்லாமையேயாம்" "அந்தரப்புஷ் முங் கானலிசனீருமோ ரவசரத்து பயோகமோ... பொய்யானவுலகத்தை மெய்யா நிறுத்தி யென்புந்திக்குளிந்திரசாலஞு சாதிக்குதே" "இந்திரசால மமையவொரு கூத்துஞசபைந்தாடுனமயை "முற்றுமில்லாமாயை" என்றும், அம்மாயை பொய் யென்பதற்கு குவமானங் கூற வேண்டி "அகில மாயைகான் முயற்கொம்பே

யெனகோ கானலம் புனலே யென்கோ வான்முக முளரியென்கோ" என்றும், மனது பொய்யென நேரே காட்டவேண்டி "நெஞ்சே நீ மருள்தீர் முயற்கோடோ வான் மலரோ பேய்ததேரோ" என்றும் சொன்னமையாலும், பொய்யான மனோவியா பாரத்தைக் காட்டக் காதி கதையை யெடுத்துக் கூறினமையாலும் தாயுமானவா பக்ஷம் மனது சத்தன்று, அசத்தென்றே தீர்மானப் பட்டமைகாணக.

(1895ஷு சூன்மீ 12உ இந்து சாதனம்.)

"பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையோ பிரம பூரணத்துள் அடக்கமாம். அன்றியும் அஃதோ சடப்பொரு ளாதலின், அது தானாக யாதொரு பிரபஞ்சக் கூறாக விரிய மாட்டாது. இவ்வியல்பிற்றாகிய மாயையைக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமான் ஆன்மாக்களாகிய நமது உய்தி கருதித் தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார். அதாவது மாயையில் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார் என்றபடி. ஆனது பற்றியே அனைத்தையும் பிரமமே என்று வேதாதிகள் ஒரே விடத் துபசரிக்கும். ஆனால் உண்மை யளவிலே பிரபஞ்ச மாய் விரிந்ததும், பிரமசேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக்கோர் அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப்பட்டதுமாகிய மாயையே யன்றிப் பிரம மல்ல. இதுவே வேத வேதாந்தங் களின் முடிபாகிய சித்தாந்தம். இங்ஙன மன்றேல் பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத்தையும், அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோ கதிப்பட் டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரிய மனைத்தும் பிரமத்தின் தலைமேற் சுமத்தப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிமுக்காய் முடியுமாம். இவற்றொன்றையும் நோக்காது, தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத்தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகர்கிற்பம்" என்றார்.

இவ்வாக்கியங்கள் குழறுபடையும், முன்பின் முரணுமாம். இவர் பிரபஞ்சத்துக்குக் காரணம் மாயை யென்றும், அம்மாயை சத்தென்றும் சொல்லி, கிறிஸ்தவரை மறுத்ததாய் ஆரம்பத்திலேயே சொன்னார். அதை அப்போதே சுருதி யுக்தி அனுபவங்களால் மறுத்து இவரும் கிறிஸ்தவர்தானெனக் கூறினோம். அதற் கிது காறும் சமாதானம் கூறினாரில்லை. ஆயினும் வெற்றுரையால் மாயை சத்து சத்தென நாக் கூசாமல் சொல்லாம லிருப்பதில்லை. இப்படிச் சொல்லும் இவர்: மாயை பொய்யெனச் சொல்லுமாறு 'அபின்ன கற்பித வடிவாய்க் கொள்ளப் பட்டதுமாகிய மாயை' என்றார். இதனால் மாயை யதார்த்து மென்று கொள்ளும் இவரது துவித மதம் ஒழிந்து போயிற்று. அன்றிப் பிரமத்திற்கு மாயை அபின்ன வடிவ யென்றும் 'மாயையைக்காருண்ணியசொரூபியாகிய பெருமான்.... தமக்கோர் திருமேனியாகக் கொண்டு பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்றுஞ் சொல்லி, உடனே 'மாயையிற் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்றார். இதனால் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்னமாகின்றது. பிரபஞ்சமோ மாயையின் காரிய மாகின்றது. பஞ்சுக்கு நூல் அபின்னம்; நூலின் காரியம் வஸ்திரம். இப்படியானால் பஞ்சே வஸ்திரமென்று சொல்லத்

தடையென்ன? இவ்வாறு பிரமமே பிரபஞ்ச மாகின்றது. இவ்வா றிவர் சொன்னாலும் அத்வைதிகள் மாத்திர மவ்வாறு சொல்லப்படா தென்று சொல்லி இகழ்கின்றார். இகழ்கின்ற இவரது வாக்கிய மாவது: "தம்மைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் 'பிரமமே பிரபஞ்சம், பிரமமே பிரபஞ்சம்' என்று நாத் தழும்பேறக் கரைவார்க்கு நாம் யாது பகர்கிற்பம்!!" என்பது. பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றும், மாயையின் விரிவு பிரபஞ்சம் என்றும் இவர் சொல்வதால் பிரமமே பிரபஞ்ச மாகிறதென முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அப்படிச் சொல்லும்போது இவரைப் பிணித்த மாயைத் தடிப்பால் சொல்ல வில்லை யாக்கும்! அத்வைதிகள் சொன்னால் மாத்திரம் மாயைத் தடிப்பால் சொல்லு கிறார்களாக்கும்! இதனாலேயே இவருக்கு இவர் மதமும் பிறர் மதமும் தெரியாவென்பது திண்ணம். "குக தாசர்க்குத் தம்மதம் இது, பிறர் மதம் இது வெனத் தெரியாது, அப்படிப்பட்டவ ரிடத்தில் வாதஞ் செய்து வெற்றி பெற்றதனால் பயன் யாது?" என நாளை இவர் சார்பினரே சொல்லப் போகிறார்கள். ஆதலால் குகதாசர் இதற்குள் அவசரப்படாது இவரது மத சித்தாந்தத்திற் றேர்ந்தவர் பாற் சென்று செவ்வனே சிரவணஞ் செய்து, முன்பு இவர் மத சித்தாந்தத்தைச் சீரா யுணர்ந்துகொண்டு, பிறகு பிற மதஸ்தரிடத்துக்கு வாதம் புரிய வருவா ராக, இவரது வாக்கியத்திற் றெரியாமையும் முன் பின் முரணுங் கண்டுபிடிப்பது மணற் சோற்றிற் கல்லாராய்வதுபோலா மென்க.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று முன்னே சொல்லி, பின்னே, மாயை விரிந்ததே யன்றிப் பிரம மல்ல வென்றார். இவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டே பிரமந்தான் விரிந்ததென விளக்குகின்றோம். மேலே காட்டிய இவரது வாக்கியத்தில் முன்னும் பின்னும் பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்றார். பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மாகிறபோது மாயை விரிந்தால் பிரமம் விரியாதா? மண்ணின் தன்மை மண்ணுக்கு அபின்னம். மண் வளைந்தால் மண்ணின் றன்மை வளையமாட்டே னென எதிர்த்து வாது புரியுமோ? நூலுக்குப் பஞ்சு அபின்னம். நூல் குறுக்கு நெடுக் காய் மாறி வஸ்திரமானால் பஞ்சு தான் வஸ்திர மாக மாட்டேன், குறுக்கு நெடுக்காய் ஆக மாட்டே னெனக் கூறுமோ? இவர் எவ்வளவு புத்திக் கூர்மையாய்ப் பேசுகின்றார் பாருங்கள். பிரமத்திற்கும் மாயைக்கும் அபின்ன மென்று சொன்ன வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டினா மன்றா? பிறகு பின்ன மென்று சொன்ன வாக்கி யத்தை யெடுத்துக் காட்டினா மன்றா? பிறகு பின்ன மென்று முரண் பட்டுப் பேசுவதைப் பாருங்கள். அது இது: "இங்ஙன மன்றேல், பிரமத்தையும், பிரபஞ்சத் தையும், அப்பிரபஞ்ச காரணமாகிய மாயையையும் வேறுபடுத்துக் காட்டும் வேத வேதாந்தத் துணிபுகள் எல்லாம் அதோகதிப்பட்டழிய வருதன் மாத்திர மன்றி, பிரபஞ்சத்திற் காணப்படும் அசுத்த காரியமனைத்தும் பிரமத்தின் றலைமேல் சுமத்த ப்பட்டு, அப்பிரமத்துக்குப் பேரிழுக்காய் முடியும்" என்பது. காரியமான பிரபஞ்சத்துக்கு மாயை காரண மாதலால் காரண காரியம் ஒற்றுமை பற்றிப் பிரபஞ்சமும் மாயையும் அபின்னம். மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமென இவரே முன்னர்க் கூறிய வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காண்பித்து, பிரமமே பிரபஞ்சமாய்ப் பிரமமும் பிரபஞ்சமும் அபின்னமாமென முன்னர்க் கூறினா மன்றோ? அதற்கு மாறாகப் பிரமம், பிரபஞ்சம் ஆகிய இம்மூறையும் வேறு படுத்துக் காட்டும் என்கிறார். இவர் மாயையைச் சடப் பொருளென ஒரு இடத்திற் சொல்லி விட்டு, மற்றொரு இடத்தில் சித்தாகிய பிரமத்துக்கு மாயை அபின்ன மென்கிறார். சித்தும் சடமும் அபின்ன மாத

லெங்ஙனம்? சூரியனும் இருட்டும் அபின்னமானால் சித்தாகிய பிரமமும் மாயையும் அபின்ன மாகும். இது போகப் 'பிரம சேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும்' என்கிறார். இதனால் பிரமத்துக்குச் சேட்டை யுண்டென விளங்குகின்றது. நிஷ்கிரிய பிரமத்துக்குத் தொழில் கற்பிப்பது விந்தையே! பிரமத்துக்குச் சேட்டை யென்னுந் தொழி லுண்டாயின், அப்பிரமம் தொழிற்படுதற்குப் பிரமமில்லா இடம் வேண்டும். பிரமம் தொழிற்படுமானால் அது கண்டமாயும் விகாரமாயும் போம். இதன் பின்னர்ப் 'பிரமபரிபூரணத்துள் மாயை அடக்கம்' என்கிறார். அடக்கம் தற்கிழமை யாகவா? பிறிதின் கிழமை யாகவா? தற்கிழமையாகவாயின் பிரமமே மாயையாகி மாயையின் றுர்க் குணங்கள் பிரமத்தின் றலைமே லேறும். பிறிதின் கிழமையாக வாயின் பிரமம் அபரிபூரணப் பொருளாகும். பிரமம் சூரியனைப் போன்ற தென்றும், மாயை இருள் போன்ற தென்றும் முன்னரே கூறினா மன்றா? இங்ஙன மாகப் பிரமத்தில் மாயை எப்படி அடக்க மாகும்? சூரியனிடத்தில் இருள் அடக்க மென்றால் யாரேனும் ஒப்புக்கொள்ளுவார்களா? சூரியன் எதிரிலேயே இருள் தலை காட்டா தென்றால், சூரியனுள் இருள் அடக்கம் என்று யார் துணிந்து சொல்லுவார்கள்? அப்படியே பிரமத்தின் சந்நிதானத்திலேயே மாயை தலை காட்டா தென்றால், பிரமத்துள் மாயை அடக்கமெனச் சொல்லத் துணிவ தெங்ஙனம்? அதிலும் பிரம் பரிபூரணத்துள் மாயை அடக்க மென்று சொல்வது எவ்வளவேனும் அங்கீகரிக்கத்தக் கதா? ஏக தேசமாய் ஒரு இடத்தில் இருக்கும் விளக்கின் முன்பாகவே இருள் தலை காட்டா தென்றால், நீக்கமற எங்கும் பரிபூரணமாய் ஒரு சூரியனிருந்து அவனுக்குள் இருளிருக்கு மென்று சொல்வது எவ்வளவு தெரியாமை! பெருமான் மாயையைத் திருமேனியாகக் கொண்டு என்று ஒரு இடத்திற் கூறி, மற்றொரு இடத்தில் 'அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று' எனக் கூறுவதால் பிரமமும் மாயையும் ஒன்றாவதோடு பிரமமும் மாயா திருமேனியும் ஒன்றாகின்றன வென்பதாம். 'மாயையிற் சகளீகரித்த பெருமான் அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்ற வாக்கியத்தில் நிஷ்களமான பிரமம் சகளப்பட்டதாகவும், பிரபஞ்சமாக விரிகிறதாகவும் ஏற்படுகின்றன. இதனால் குற்றமற்ற நிஷ்களப் பிரமம் காரணமாகவும், குற்ற முள்ள சகளப் பிரமம் காரியமாகவும் ஆகின்றன. பிரமம் காரியப்படுங்கால் காரணங் கெட்டுக் காரிய மாகின்றதா? காரணங் கெட்டுக் காரிய மாகின்ற தென்னின், அப்போது நிஷ்களப் பிரமமே யில்லாமற் போகின்றது. அதோடு உள்ளது சகளப் பிரம மாத்திர மென்றே சொல்லவேண்டும். பால் கெட்டுத் தயி ராகுமானால் தயிருள்ள காலத்திற் பாலென்னும் பொரு ளேது? பால் கெட்டுத் தயி ரானால் பிறகு அந்தத் தயிர் எப்போதுமே தயிராகவே யிராது. அது ஒரு காலத்தில் மாறிப் போகும். அதுவும் மற்றொரு காலத்தில் மாறிப் போகும். அவ்வாறே சகளப் பிரமமும் அந்தச் சகளப் பிரம மாகவே யிராது. அதுவும் எத்தனையோ மாறுதலடை யும். இது காறும் ஆன சிருட்டி இத்தனை கோடி யென அளவிட முடியாதானதால், சிருட்டிக்கு ஒரு மாறுதலடையினும் இது காறும் ஆன மாறுதல் அளவற்ற கோடிகளா யிருக்க வேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போ திருக்கும் மாறுத லான பிரமம் எந் நிலைமை யுடையதோ அறியேம். காரணங் கெடாது. பிரமம் சகளப்படுகின்ற தெனின், காரணங் கெடாது குற்றமற்றிருக்கு மாயின் குற்ற மாய்ச் சகளப் பட்டது எந்தப் பொருள்? அதற் கொரு பொருள் வேண்டுமே. "மண் குட மாவது போலப் பிரமம் சகளீகரிக்கிறது; மண் குடமான காலத்தில் மண்ணுக்கு யாதொரு நஷ்டமு மில்லை யல்லவா? அங்ஙனமே பிரமத்துக்கு யாதொரு நஷ்டமு மின்றிச்

சகள மாகின்ற” தெனின், இங்ஙனமாயின் மண் தானில்லா விடத்தில் வளைதலாதித் தொழிலை அடைவது போலப் பிரமமும் தானில்லா விடத்தில் சகளப் படவேண்டும். இதனால் பிரமம் அபரி பூரணப் பொருளா நின்றது. தவிர மண் விகாரப்பட்டே குட மாகின்றது. அவ்வாறே பிரமமும் விகாரப் பட்டே சகள மாகவேண்டும். மண்ணும் அதன் விகாரமும் அபின்னம். அப்படியே பிரமமும் அதன் விகாரமும் அபின்னமாம். அங்ஙன மாயின் விகாரம் பிரமத்திற்கே சொல்ல வேண்டும். இன்னொரு விதமாய்ப் பார்த்தால் மண்ணின் கண் குடம் பொய்யே யன்றி மெய் யல்ல; அப்படியே பிரமத்தின் கண் சகள வடிவம் பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. காரணமும் உள் பொருள், காரியமும் உள் பொருளெனக்கூறுவது இவர் மத சித்தாந்த மாகலின் காரியமான சகளம் பொய் யென இவர் ஒத்துக்கொள்ள மாட்டார். ஆயினும் நியாயத்துக்குக் கட்டுப் படுகிற வரையில் காரியம் இல் பொருளென வொத்துக் கொள்ளத்தான் வேண்டும்.

இனி நீர் அலையாதல் போலப் பிரமம் சகள வடிவாகின்ற தென்னின், இதிலுந் தோஷ மில்லாமற் போகவில்லை. நீர் அலையாதல் தானில்லா விடத்தில், அன்றி நீர் ஒரு வித விகார மடைந்தே அலை யாக வேண்டும். அன்றி நீரை யலை யாக்கு தற்கு நீரில்லா விடத்திருக்கும் காற்றென்னும் ஒரு பொருள் வேண்டும். அங்ஙனமே பிரமம் தானில்லா விடத்தில் சகள வடிவாக வேண்டும்; அன்றிப் பிரமம் விகாரத்தை யடைந்தே சகள வடிவாக வேண்டும்; அதோடு பிரமத்தைச் சகள வடி வாக்கப் பிரமத்துக்கு வேறாக வொரு பொருள் வேண்டும். இதனால் பிரமம் அபூரணப் பொருளாவதோடு பிரமத்தைப் போல மற்றொரு பிரமமு மிருக்க வேண்டுவ தத்தியாவசியகமு மாகின்றது. இனி வித்து விருக்ஷ மாதல்போ லென்னின் வித்துடனே நீர் முதலிய பொருள் சேர்வதோடு விகாரமும் படுகின்றது. அன்றி வித்துத் தானில்லா விடத்தில் விருக்ஷ மாகின்றது. இதுபோலவே பிரமம் சகள வடிவாதற்கு வித்துக்கு நீர் முதலியன போன்ற சில பொருள்கள் சேரவேண்டும். அன்றிப் பிரமம் விகாரமும் படவேண்டும்; அத்துடனே பிரமம் தானில்லா விடத்தில் சகளப்பட வேண்டும். இதனால் பிரமத்தைப் போல மற்றொரு பொருள் வேண்டல், விகாரத்துவம், அபூரணத்துவமாகிய தோஷங்களுக் கிடமாகின்றது. இது வரையில் கூறிய திருட்டாந்தங்களால் இவ்வளவு தோஷ மிருக்கின்றமையின் கயிற்றரவு திருட்டாந்தஞ் சொல்லலா மென்றாலோ, இதிலும் தோஷ மில்லாமற் போக வில்லை. யாங்ஙன மென்னின், கயிற்றின் அரவு பொய்யே அன்றி மெய் யன்று. அதுபோலப் பிரமம் சகள வடிவான தென்பது பொய்யே யன்றி மெய்யன்று. மேலும் இந்த விவர்த்த வாதம் அத்வைதிகளுக் குரியதே யன்றி அத்வைதிகளைக் கண்டிக்க வந்த இவர்க்குரிய தன்று. இன்னும் எவ்வித வுவமானங்கள் சொல்லினும் இவ்வித தோஷங்களே யுண்டாம். சகளப்பட்ட விஷயத்தைப் பற்றி யிது காறும் பேசினோம். ‘பிரபஞ்சமாக விரிகின்றார்' என்பதும் இவ்வித தோஷத்திற்கே இட னாகலின் அதுவும் மறுக்கப்படுமென் றறிக.

பிரமம் பிரபஞ்ச மாக விரிந்த தென்று சொன்னது போல மாயையும் பிரபஞ்சமாக விரிந்த தென்று மற்றொரு இடத்திற் சொல்லுகின்றார். அந்த வாக்கியம் இது: - "ஆனால் உண்மை யளவிற் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பிரம சேட்டையாற் றொழிற்பா டெய்தியதும், பிரமத்தால் தமக் கோர் அபின்ன கற்பித

வடிவமாய்க் கொள்ளப்பட்டது மாகிய மாயையே யன்றிப் பிரமமல்ல' என்பது. இதனால் உண்மையில் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது மாயையே யன்றிப் பிரம மல்ல வென்பதாம். மற்றோரிடத்தில் மாயைக்கும் பிரமத்துக்கும் அபின்னமும் சொல்லி யிருப்பதால் பிரமம் விரிந்ததென்றே அவ்விடத்திற் சொன்னவ ரானார். இக் குற்றத்தை முன்னரும் எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றோம். இனி மாயை பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்னும் விஷயத்திலுள்ள குற்றப் பெருக்கைப் பின்னர் எடுத்துக் காட்டி விரித்திடுவாம். பிரமம் பிரபஞ்ச மாய் விரிந்தது பொய் யென்று வெறும் வார்த்தை யால் இவர் குறிப்பித்தாலும் வாஸ்தவத்தில் மெய்யென்றே யொத்துக் கொண்டவ ரானாரென இவரது வாக்கியத்தைக்கொண்டே காட்டினோம். பிரமம் பிரபஞ்சமாய் விரிந்தது பொய் யென்றாலும் பிரமம் சகளிகரித்த விஷயத்தை மெய்யென்று இவரே ஒத்துக்கொண்டமையால், அதன் கண்டனைக்கு உத்தரவு சொல்ல இவர் கடமைப் பட்டவரானார். இவர் ஷை விஷயங்கட்கு ஏதும் உவமானங் கூறினா ரின்று. உவமா னங் கூறினால் வெளிப்படையாய்த் தோஷம் விளங்கும். அதுபற்றி உவமானங் கூறாது வீட்டார். இவர் கூறாமையால் யாம் ஒவ்வொன்றிற்கும் உவமானங் கூறி, அதிலுள்ள குற்றங்களை யெல்லாம் காட்டி மறுத்தாம். பெருமான் மாயையைத் திரு மேனியாகக் கொண்டு என வொரு இடத்திற் சொல்லி மற்றொரு இடத்தில் 'அம்மாயையின் வேறாகாது நின்று' என்றதால் பிரமத்துக்கும் மாயைக்கும் அபின்னங் கூறினவரானார்; மாயையைத் திருமேனிகொண்டென்றதால் பிரமமும் திருமேனியும் ஒன்றாய் அது காரணமாகப் பிரமம் சடப் பொரு ளென்று கூறினவ ரானார்.

"மாயை உண்மை யளவில் ஓர் இல் பொருளாமாயின், அதனைச் செகோற் பத்திக் கோர் உபாதான காரணமாகக் கடவுள் கொண்டார் என்றும், அதன் கட்பட்டுச் சீவர்கள் எல்லாம் உருந்துற் றுழல்வர் என்றும் வரும் சுருதிக் கூற்றுகளின் கதி யாதாமோ? இல்பொருள், யாதொரு பொருளுக் குபாதான காரணமாதலும், இல்பொருள் யார் ஒருவரது துன்பத்துக்கு நிமித்த காரணமாதலும் யாண்டும் நிகழுதல் கூடாத அசம்பவங்களே யன்றோ?" என்கிறார்.

இது வரையில் நடந்த வாதங்களை யெல்லாம் கவனித் திருப்பா ராயின் இவ்வித விபரீத ஆசங்கை இவர்க்குத் தோன்றாது. வந்த சமாதானங்களைக் கவனியாது பின்னும் பின்னும் ஆசங்கை செய்வது அவமான மென இவருக்கே தோன்றா விடில், மற்றவர் செய்யத் தக்க தென்ன விருக்கின்றது! மாயை இல் பொருளாயின் பிரபஞ்சோற்பத்திற்குக் காரண மாகாது என்கின்றார். அப்படியானால் மாயை இல் பொருள் எனக் காட்டவேண்டி "அண்டபகிரண்டமும் மாயா விகாரமே யம்மாயை யில்லாமையேயாம்" எனவும், மாயைக்கு உவமானம் முயற் கொம்பும் கானனீரும் ஆகாய தாமரையு மெனச் சொல்லுமாறு "தேன் முகம் பிலிற்றும் பைந்தாட் செய்ய பங்கயத்தின் மேவும், நான் மாறு "தேன் முகம் பிலிற்றும் பைந்தாட் செய்ய பங்கயத்தின் மேவும், நான் முகத்தேவே நின்னானாட்டிய அகில மாயை, கான்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம் புனலே யென்கோ, வான்முக முளரி யென்கோ மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டும்?" எனவும் தாயுமானவர் கூற வேண்டிய ஆவசியக மின்றே. அன்றி யுலகிற்கு முதற்காரணமான பாசத்தை "உராத்துனைத் தேர்த்தெனப் பாசம்" என்று கான னீராய்ச் சொல்ல வேண்டிய

ஆவசியகமு மின்றே. முதற் காரணமான மாயை உள் பொருளா, இல் பொருளா வென ஆராய வெகு அவசரத்தோடு முன் வந்த இவர் : பிரபஞ்சத்தை உள் பொருள் எனக் கொண்டாரா? இல் பொரு ளெனக் கொண்டாரா? உள் பொரு ளெனத் தீர்மானித்துக் கொண்டமையாற்றான் பிரபஞ்ச விஷயத்தில் ஏதும் ஆசங்கை தோன்றது மாயை விஷயத்தில் மாத்திரம் ஆசங்கை செய்ய எழுந்தார் போலும்! இவர் கொண்டது போல் மாயை உள் பொரு ளென்பதற்கு ஏது மாதார மின்மையின், மாயையை இல் பொரு ளென்றுஞ் சொல்லி, அதையே சகோற்பத்திக்கு முதற் காரணமாகப் பிரமதேவன் கொண்டா ரென்றும் சொன்னார் தாயுமானவர் என்றறிக.

"வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்" 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34-வது பக்கங்களில் காட்டிய பிரமாணங்களாலும், இப்புத்தகம் 6, 7, 8, 9-வது பக்கங்களிற் காட்டிய பிரமாணங்களாலும் மாயை பொய்யென் றறிக.

சூதசங்கிதை விசேடசிருட்டி.

நிருமல சிவன் றன் மாயையால் கனாப்போல் நிருமிக்கப்பட்டன வெல்லாம், மருவுகாரியங் காரணத்திற்கு வேறாகாமையின் மாயை ரூபந்தான், பெருகு மாயையு மற்றதிட்டானமாகும் பிரமத்தின் வேறானதன்று. (12)

இந்தச் செய்யுளால் ('வேதாந்தசங்கை நிவாரண' த்திலும், இப்புத்தகத்தின் முற்பாகத்திலுங் காட்டியவாறு பொய்யான) மாயையைக் கொண்டே சிவன் உலகைச் சிருட்டித்தா ரென்பது வியக்த மாகின்றது. இல் பொருளானால் சீவர்கள் வருந்துவது கூடா தென் கிறார். கயிற்றிற் றோன்றும் இல் பொருளான அரவைக் கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும், கட்டையிற்றோன்றிய இல் பொருளான திருடனைக் கண்டு பயந்து துன்பப்படுவதும் இல் பொருளான சொப்பன வுலகி லுள்ளவர்கள் துன்பப் பட்டு வருந்துவதும் ஜீவர்களல்லரோ? மாயை யில் பொரு ளென்று கூறிய தாயுமானவரே "தனியே யிருந்திடின் அங்ஙனே சோதிக்க மன மாயை தனையே வினால் அடிமை சுகமாவ தெப்படி சொலாய், சுமை யெடுமி னென்று தான் சும்மா மொயெமைச் சுமையாளுமாக்கி நாளும் துர்ப்புத்தி பண்ணி யுள நற்புத்தியாவையுஞ் சூறையிட்டிந்தரசால மமைய வொரு கூத்துஞ் சமைந்தாடு மன மாயை யம்மம்ம வெல்ல வெளிதோ, பெரிய மாயையி லழுந்தி நின்னது ப்ரசாத நல் லருள் மறந்திடும் சிறியனேனுமுனை வந்தணைந்து சுகமாயிருப்ப தினியென்றுகாண், எளியனேன் மனமா மாயை குடி கெடுக்கத் துஜங் கட்டிக்கொண்ட மோன குருவே யென் றெய்வமே கோதிலாதபடி யெனக்காநந்தவெள்ளம் வந்து தேக்கும்படியெனக் குன்றிருக் கருணை பற்றுமாறே, உலக மாயையிலே யெளியேன் றனை யுழல விட்டனையே" எனக் கூறி யிருப்பதால் இல் பொருளிலேயே துன்ப முண்டென்பது திண்ணமாமென்க.

"பின்னை மாயையை இல்பொருள் எனக்கூறும் சுருதிகளின் பொருள் யாது என வினாவு வீராயின், கூறுதும். சுருதிகள் இங்கனீங் கூறுவது மாயையின் நுண்ணினும் நுண்ணி தாகிய அதி சூக்கும நிலையைப் பற்றி யென்க" என்றார்.

இதற்குப் பிரமாண மெங்கே? இவர் கூற்றுத்தான் பிரமாணம் போலும்! இவர் கூற்றை யன்றிச் சுருதி யாதிகளிற் பிரமாண மின்றென்க. நுண்மை காரணமாக மாயை இல் பொருளாயின், அதனினும் அதி சூக்கும் நுண்ணியதான சிவமும் இல் பொருளாக வேண்டுமே. சுருதியாதிகள் மாயையை யில் பொருளெனக் கூறுகின்றதே யன்றிச் சிவத்தைக் கூறவில்லையே. "அங்ஙன மின்றேல் மாயையை உண்மைப் பொருள் எனத் தெருட்டும் பிற கூற்றுக ளோடு இக் கூற்று மாறுகொண் டழியும்" என்றார். எந்தச் சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசாதிகள் மாயையை யுள் பொருளெனக் கூறின? இவர் வாய்தான் சுருதியாதிகளோ! மாயையானது இல்பொருளெனச் சுருதி யாதிப் பிரமா ணங்களை விசேஷமாய் ஆரம்பத்திலேயே காட்டி விட்டோம். இவருமதை யாக்ஷே பிக்கவில்லை. ஆனால் உள் பொருளென்று ஏதோ சுருதிகள் கூறுகின்றதாய் வாயாற் கூறினார். வாயாற் கூறினாரேயன்றி நாம் காட்டியது போல அந்தப் பிரமாணங்களை யெடுத்துக் காட்டினாரின்று. பிரமாண மிருந்தால் காட்டலாமே. மறைக்கவேண்டிய தென்ன? மடியில் கனமிருந்தால் வழியில் பயம்! கனமில்லாதவர் பயப்படவேண்டிய ஆவசியக மென்னை?

"இங்ஙனமே ஆன்மாக்கள் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுதலுமாம். அவர்கள் சிவ பரிபூரணத்துட் புக்குச் சிவமயஞ் செறியப் பெற்று, தமது முனைப் பற்று, தாம் காணப் பெறாராய் 'உடலுயிர் கண் ணருக்கன் அறிவொளிபோற் பிறிவரும்' அத்துவித நிலையைப் பெறுவர் ஆதலின், சிவமாந் தன்மை யுற்றார் எனப் படுவர். இதனால் அவர்கள் முத்தி தசைக்கட் பிரமங்களாய் விவர் என் றாவது, அல்லது அழித்து விடுவர் என் றாவது கொள்ளுதல் சிறிதும் பொருந்தா தென்க." என்கிறார்.

ஆன்மா வேறு, சிவம் வேறு என்று சொல்லும் இவர் மதத்தினர்: ஆன்மாச் சிவமாந் தன்மையைப் பெறுத லென்பது முயற் கோடேயாம். இவ்விஷயம் பன்முறை மறுக்கப்பட்டது. 'சிவபரிபூரணத்துள் புக்குச் சிவமயஞ் செறியப்பெற்றுத் தமது முனைப் பற்று, தாம் காணப் பெறாராய்' என்றதின் குற்றம் வருமாறு: சிவத்தில் எப்போது ஆன்மாப் புகுந்ததோ அப்போதே அது ஒரு காலத்திற் புகுந்த தென்று சொல்ல வரும். சொல்ல வருங்கால் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்ற பட்டினத் தடிகள் வாக்கின்படி புகுந்த ஆன்மா ஒரு காலத்து வெளி வரும். வெளி வருங்கால் முத்தி யென்பது முயற் கோடாய்ப் பழையபடி பந்தத்திற்கே யிரை யாகும். சிவம் சிவமயம் செறியப் பெறும், ஆன்மா ஆன்ம மயம் செறியப் பெறும். அங்ஙனமே யன்றி ஒன்று மற்றொன்றின் மயஞ் செறியப் பெறாது. பெறு மெனின் அது யதார்த்தமாகாது. படிகம் கறுப்பு முதலிய வருணத்தைச் செறியப் பெறுவதுபோ லாம். ஆன்மாச் சிவ மயத்தைச் செறியப் பெறுங்கால் ஆன்ம மய முண்டா? இல்லையா? உண்டெனின் ஆன்ம மய மிருக்கிற போது சிவமயம் வரக் காரண மில்லை. ஆன்மமயமில்லை யென்னின் இருந்த ஆன்ம மயம் எங்கேபோயிற்று? ஆன்மாவினது ஆன்ம மயம் தற்கிழமையே யன்றிப் பிறிதின் கிழமையன்றே. தற்கிழமையாயினும் நீங்குமென்னின் அங்ஙனமேல் சிவத்தின் மயமான தற்கிழ மையுஞ் சிவத்தை விட்டு நீங்குமே. சிவத்தின் மயத்தை ஆன்மாப் பெறுகிறதாகவே வைத்துக் கொள்ளுவோம். சிவத்தின் மயம் ஆன்மாவுக்கு வரும் போது சிவத்துக்குச் சிவமயமுண்டா? இல்லையா? உண்டெனின் அப்போது ஆன்மாச் சிவமயத்தைப் பெறுத லில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். சிவத்துக்குச் சிவமயமில்லை

யென்னின் அப்போது சிவத்துக்குச் சிவமயம் கற்பிதமே. யன்றி யதார்த்த மல்ல. சிவத்துக்கே சிவ மயம் கற்பித மாகிறபோது இடையில் வந்து சேரும் சிவமயம் ஆன்மாவுக்குக் கற்பித மென்று சொல்லாமலே இனிது விளங்கும். சிவமயங் கற்பிதமாகிறபோது சிவமயத்தா லுண்டாகு மென்று சொல்லு முத்தியுங் கற்பிதமாக வேண்டும். 'தமது முனைப் பற்றுக் காணப்பெறாராய்' என்கிறார். தன் முனைப் பில்லாவிட்டால் ஆன்மாத் தனக்குரிய ஆன்ம விலக்கணத்தோடில்லாமற் போய் விடுமா? பல முள்ள வொரு வீரன் காலை முதல் மாலை வரையில் பகைவரோடு யுத்தஞ்செய்து அது காரணமாக வோய்ந்து போவானேயானால் அவன் மனித விலக்கணத்தோடு மனிதனாய் இல்லாமற் போவானோ? 'காணப்பெறாராய்' என்கிறார். ஆன்மா யாருக்குக் காணப்பட வில்லை? பிறர்க்கா? தனக்கா? பிறர்க் கென்னின் பிறர்க் கெப்போதுந்தான் காணப்பட வில்லை. பிறருடைய ஆன்மாவைக் கண்டவர் எவரேனு முளரோ? இலரே. தனக்குத்தான் காணப் படவில்லை யென்னின், பந்த நிலையி லிருக்கு மிப்போது காணப் படுகின்றதா? இல்லையே. ஆன்மா வுண்டென்று அனுமானத்தினா லன்றா தீர்மானிக்கப் படுகின்றது? உடலையும் உயிரையும், கண்ணையும் சூரியனையும் பிறிவரும் பிறிவரும் என்கிறார். உடலும் உயிரும், கண்ணும் சூரியனும் பிரிவது கண்கூடா யிருக்கப் பிரியா தென எங்ஙனங் கூறலாம்? எத்தனையோபேர் தினந்தோறும் மரணமடைந்து உடலை விட்டுப் பிரிகிறார்கள்? கண்ணை விட்டுச் சூரியன் பிரிந்து போய் இரவுக் கால முண்டாவதை நாம் பார்க்கின்றோம். அப்போது நமது கண் இருளடைந்தும் போகின்றது. ஆதலால் பிறி வரும் என்பது பிரத்தியட்ச விரோத மாகும். 'அத்துவித நிலையைப் பெறுவர்' என்கிறார். இவரது அத்வைத் நிலை மேற்படி உவமானப்படி த்தானிருக்கும். உவமானம் எவ்வளவு ஆபாசமோ, அவ்வளவு ஆபாசம் உவமேயத் திலிருக்கு மானதினாலும் இதன் மறுப்பு 1894ஆ௵த்தில் வெளியான 'பதிபசுபாசவாதம்' 8, 9, 10 வதுபக்கங்களிலும், 'துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 43, 44, 45 வது பக்கங்களிலும் விசேஷமாய் வந்திருக்கின்றமையாலும் ஷை புத்தகங்க ளிவருக் கனுப்பப்பட்டுமிருக்கின்றமையாலும் இவ்விடத்திற் சுருக்கமாய்ப் பேசிவிட்டனம்.

"இங்ஙனமே 'பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரியும். பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் பிறி தில்லை' முதற் கூற்றை விசாரிக்கவே, அக் கூற்று நையாயிக விசாரத்தின் முன் நிற்கு மாற்றலின்றி அழிந்தொழிந்தமைகாண்க" என்றார். இவரே மாயை பிரபஞ்சமாய் விரிந்ததென்றும், அம்மாயை பிரமத்திற் கபின்னமென்றும், அதோடு அம்மாயை கற்பிதமென்றுங் கூறினமையின், இவர் கூற்றுப்படி பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து பிரமத்தை யொழித்துப் பொருள் வேறில்லையாயிற்று. "இப்பால் இரண்டாங்கூந்றை விசாரிப்பாம்" என்கிறார். அதைத் தொடர்ந்து யாமும் விசாரிப்பாம்.

(1895ஆ௵ சூலைமீ 10உ இந்துசாதனம்.)

பிரபஞ்சத்திற்குப் பிரமம் விவர்த் தோபாதான காரண மென்பது அத்வைதி களுடைய சித்தாந்தமென இதுவரையில் நடந்த வாதத்தாலும் அத்வைத நூல்களா லும் இவ ரறிந்திருந்தும், பிரபஞ்சம் இல் பொருளெனக் கூறுகின்றார்கள் என இவர்

கூறியிருந்தும் இப்போது பிரமத்திலிருந்து பிரபஞ்சம் எவ்விதமாய் உற்பத்தியாகி ன்றதென அத்வைதிகளுடைய கொள்கையினை ஆராயத்தொடங்கி, தாயினிடத்துப் பிள்ளையுண்டாதல்போலா? வித்திலிருந்து விருக்ஷ முண்டாவது போலா? நிலத்தி லிருந்து பயி ருண்டாவது போலா? என வொவ்வொன்றாய் விசாரித்துக் குற்றங்கூறி, முடிவில் "தமது பிரமசைதன்னியத்துக்கு ஒன்றன்பின் னொன்றாய் வெகு விநோத சலாக்கியங்களை ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!!! பெருந்துக்கம்!!!" என்கிறார். தாய் பிள்ளை முதலிய உவமானங்களில் காரியம் சத்தியம். அத்வைதிகளோ காரியம் அசத்திய மென்று சொல்லி, அதற்குக் கயிற் றரவு, கான னீர், இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலிய விவர்த்த வுவமானங்கள் கூறி, ஆரம்ப பரிணாம வுவமானங்களை மறுக்கின்றார்கள். இங்ஙன மாக அவர்கள் மறுத்த மறுப்பினை இவரும் மறுத்துவிட்டு, "ஈட்டிக்கூட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்!! துக்கம்!! பெருந்துக்கம்!!! 'என இரண்டு மூன்று ஆச்சரியக்குறிகளை வைத்துக் கூறுவது எவ்வளவு விவேகம்! ஒரு மதஸ்தர் கண்டிக்குமவற்றைத் தாமுங் கண்டித்து விட்டு அம்மதஸ்தரை யிகழ்வது எவ்வளவு நாணய மில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு யோக்கியதையில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு நியாயமில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு படிப்பில் லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு ஆராய்ச்சியில்லாமை! அது மாத்திரமா, எவ்வளவு தெரிவில்லாமை! இவ்வாறு உள்ளதை மறைத்து இல்லதை யுள்ளதாகப் புரட்டிப் பேசியும் ஜீவிக்க வேண்டுமா? இவ்வாறு ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் தருக்க வரம்பு மீறிப் பேசிவிட்டு, தாம் என்னமோ நையாயிக நூலின்படி பேசுகிறவ ரென்றும், பிறர் அங்ஙனம் பேசாதவரென்றும் வாயினால் சொல்லிக்களிக்கின்றார். அத்துவிதிகள் உலகு பொய்யென்று சொல்லி அதற் கிணங்க விவர்த்த வுவமானங் கூற, உலகு உண்மைப் பொரு ளென்னுந் தம் சித்தாந்தத்தை அத்வைதிகள் பேரில் ஏற்றி, தாய் பிள்ளை, வித்தின் மூளை, நிலம் பயிர் முதலிய வுவமானங்கள் சொல்வது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின், மனிதன் ஒருவனை நோக்கி: இவன் மாடா? யானையா? காகமா? பாம்பா? என விசாரித்து, மாடாயின் கொம்பிருக்க வேண்டுமே; யானையாயின் துதிக்கை யிருக்கவேண்மே; காகமாயின் பறக்க வேண்டுமே; பாம்பாயின் நகரவேண்டுமே; அங்ஙனமின்மையின் அவன் மாடுமன்று, யானையுமன்று, காகமுமன்று, பாம்புமன்று, அவ்வாறு சொல்வது பிசகு எனக் குற்றங் கூறி விட்டுக் கடைசியில் 'ஈட்டிக் கட்டி மூட்டைக்கட்டி விட்டுக்களித்தல் துக்கம்! துக்கம்!! பெருத்துக்கம்!!! என்று சொல்லுதல் போலிருக்கிறது! இது மாத்திர மன்று, இவரெழுதும் எந்த விஷயமும் இப்படித்தானிருக்கின்றது. இந்தப் பாடத்தை எங்குக் கற்றாரெனின், இவரது மத கண்டன நூல்களான 'சங்கராசாரியார் அவதார மகிமை' 'துவிதசைவரே மாயாவாதிகள்,' 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' முதலிய நூல்களில் கற்றார். கற்றல் கற்கட்டும். ஆனால் அதைப் பிரயோகிக்கும் வழியைக் கற்க வில்லை. அதனால் "புலியைப்பார்த்து நரி சூடிக்கொள்வது" போல அத்வைதி களைப்போலத் தாமும் பேசப்புகுந்து, நரியின் கதியை யடைந்தார். அத்வைதிகள் இவர் மதத்தைக் கண்டிப்பதற்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து, ஷை உவமானங்களை யெடுத்துக் காட்டி இவர் மதத்தைக் கண்டித்தார்கள். இவரோ சந்தர்ப்பமின்றி எடுத்துக்காட்டிக் கதவிடுக்கில் அகப்பட்டுக் கொண்ட மூஞ்சூறு போ லானார். அத்வைதிகளுக்குச் சந்தர்ப்ப மிருந்து வகையோடு எடுத்துக் காண்பித்தமையால், அதனால் மறுக்கப்பட்ட சோமசுந்தரநாயகர் முதலானோர் நாளது வரையில் பதில் பேச விடமின்றி

மௌனஞ் சாதித்தும் முடிவுரை கூறிப் பதுங்கியும் போனார்கள். இவர் அசந்தர்ப்பமாய் வகையில்லாது "பேடிகை வாள்" போல ஷை யெடுத்து ஆண்டமையால், இப்போது எம்மால் மறுக்கப்பட்டுத் தெரியாமைக் கிலக்கானார். இவர் அசந்தர்ப்பமாய் ஷை உவமானங்களை வகை தெரியாது எடுத்தாண்டு அவமானப் படுவதினும் சந்தர்ப்பத்தோடு வகையுடனே யெடுத்துக் காட்டி, இவரது மதத்தைக் கண்டித்த ஷை சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை முதலிய நூல்களுக்கு மறுப் பெழுதி, சோமசுந்தர நாயகர் முதலானவர்களுடைய மானத்தைக் காத்து, இவரது அவைதிக சைவ மாயாவாத துவித தாந்திரீக மதத்தைக் காத்துக் கொள்வது மானமாமே. இதை விட்டு ஏன் இப்படிப்பட்ட பய னற்ற காரியத்திற் றலையிட்டுக் கொண்டு அவமானப்படவேண்டும்!

இவர் பேசிய அவமானங்கள் அத்வைதிகள் கவனிக்கத்தக்கன வன்றாயினும் அவற்றுள் ஒன்றி னாபாசத்தை அதாவது தாய்பிள்ளை என்னுமுவமான மொன்றை மாத்திரம் ஈங்கெடுத்துக் காட்டி இவரது தெரியாமையை விளக்குவாம்.

அவர்கூற்று இது: -

"இனித் தாய் ஓர் உள் பொருளாதலின், அவள் பிறி தோர் உண்மைப் பொருளாகிய பிள்ளையைத் தோற்றுவித்தல் இனிது சாலும். ஆனால் உள் பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய பிரபஞ்சத்தைப் பிறப்பித்தல் எங்ஙனோ சாலும்?"

என்பது.

இதனால் இவரது புத்திசாலித் தனமும் விசாரணையின் நுண்மையும் இனிது விளங்குகின்றன. பூர்வ பக்ஷிபார் தீட்டிய ஷை வாக்கியத்தால் உள் பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டா மென்ப திவர் பக்ஷ மாகின்றது; அத்துடனே உள் பொருளி லிருந்து இல் பொரு ளுண்டாகா தென்பதும் சித்தாந்த மாகின்றது. இது பிசகென 'அத்வைத தூஷண பரிகார' த்தில் பல விடங்களில் வெகு விரிவாய் வரையப் பட்டிருக்கின்றது. அப்புத்தக மிவரிடத் தில்லாது போக வில்லை. அதைச் சற்றுப் படித்துப் பார்த் திருந்தால் இவ் விஷயம் எழுதத் தொடங்கவே மாட்டார். இதைப் பற்றி யாம் கூறுவதியா தெனின், உள் பொருளி லிருந்து இல் பொரு ளுண்டாமே யன்றி உள்பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டாகா தென்பதாம். உள் பொருளி லிருந்து உள் பொரு ளுண்டா மென்பது பிராந்தியே யன்றித் தெளிவன்று. ஒரு பொருளி லிருந்து பிறிதொரு பொருளுண்டா மெனச் சொல்லப்படுவது பல வகை யாம். அவற்றை யிவ்விடத்தில் விளக்குவாம்.

(1) காரணத்தின் மாறுதல்: இதற் குவமானம் பால் தயிர், மண் குடமாம். பால் தயிரானால் பின்னும் பாலாகாது. மண் குடமானால் பின்னும் மண்ணாகும். இது காரணமே காரியம். வேறு பொருளேதும் இதில் வரவில்லை.

(2) காரணத்தின் கூட்டம்: காரணமான பல நெற்கள் ஒன்று சேர்ந்தால் காரியமான அம்பார மெனச் சொல்லப்படுகின்றது. இதிலும் உள்ள பொருள்களே யிருக்கின்றன. நூதனமா யேதும் வரவில்லை.

(3) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபடுவது. அது. மலையிலிருந்து சில கற்கள் வேறுபட்டு மண்டப முதலியன கட்டப்படுதல், இதிலு முள்ள பொருளே யுள்ளது. ஆனால் ஒரு இடத்திலுள்ள பொருள் வேறு இடத்தில் மாறுகின்றது. அவ்வளவே யன்றி இதிலு மில்லாத பொரு ளேதும் வர வில்லை.

(4) காரணத்தின் சில பாகம் வேறுபட்டு அதனோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது தாயினிடத்தி லிருந்து வேறுபட்ட சோணிதத்தோடு பிதாவின் சுக்கிலமும் அன்ன சாரமும் சேர்ந்து பிள்ளையாய்த் தாயினிடத்தினின்றும் வேறு படுதல். இதில் தாய்ச் சோணிதமும், பிதாவின் சுக்குலமும், அன்னமும் முன்பு இருந்தனவே. வேறு வேறு இடங்களி லுள்ளவை யொன்றுபட்டுக் குழந்தை யாயிற்று. இதிலு மில்லாத தொன்றும் வர வில்லை. இதைத் தான் குகதாஸர் 'தாய் ஓர் உள்ள பொருளாதலின், அவள் பிறிதோர் உண்மைப் பொருளாகிய பிள்ளையைத் தோற்று வித்தல் இனிது சாலும்' என்றார். இதில் நூதனமா யுண்டான பொருள் ஒன்று மில்லா திருக்கவும் உண்டானதாய்ச் சொன்னதோடு, ஒரு உள்ள பொருளிலி ருந்து பிறிதோர் உண்மைப் பொருளுண்டாவதாகவுஞ் சொல்லி விட்டார். இதனால் இவர் பதார்த்த சோதனை செய்தறியாதவ ரெனபது திண்ணம்!

(5) காரணத்தோடு வேறு சில பொருள் சேர்ந்து காரியப் படுதல். இது வித்துடனே நீர் முதலியன சேர்ந்து விருக்ஷ மாதல். இதிலும் நவீனமா யுண்டான தொன்று மில்லை. பல விடங்களிலுள்ள பொருள்கள் ஒன்று கூடுகின்றன.

(6) காரணப் பொருளில் பொய்ப் பொருள் தோற்றுதல். இந்தப் பொய்ப் பொருடான் காரியம், இது கயிற் றரவு, இந்திர சாலப் பொருள், சொப்பன வுலகு முதலனவாம்.

இந்த ஆறாவ திலக்கத்தி லுள்ள துதான் அத்வைதிகளின் கொள்கை. இதனாலேதான் இவ்வுலகை விவர்த்த தோற்ற மென்றும், இல் பொருளென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இவரும் அத்வைதிகள் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாய்ச் சொல்லி விட்டு, அதைப் பல விடத்தில் மறுக்கவும் புறப்பட்டுவிட்டு, பின் பிரமத்தி லுல குண்டாவது தாய் பிள்ளை போலா எனல் முதலிய வுவமானங்களை யெடுத்துக் காட்டிக் குற்றங் கூறுவ தென்னேயோ!

இனி மாயையி னின்று முல குண்டாகின்ற தென இவர் கூறுகின்றமையின் இவர் பக்கத்தில் ஷை உவமானங்களை யெல்லாம் வைத்து ஷை இலக்கப்படி ஆராய்ச்சி செய்வாம்.

(1) பால் தயிர்போ லென்னின் பால் கெடுதி யுற்றுத் தயிராகின்றது. அது போன்று மாயை கெடுதி யுற்று உலகாதல் வேண்டும். தயிர் பின்னர்ப் பாலாவ

தின்று. அங்ஙனமே உலகு பின்னர் மாயையாவ தின்று பால் கெடுதி யுற்றான தயிர், என்றுந் தயிராகவே யிராது, அதுவும் மாறும், அது போன்று உலகும் என்றும் உலகாகவே யிராது; மாறிக் கொண்டே போகும். இந்த நியாயப்படி இவ்வுலகு இது காறும் மாறுத லடையா திருப்ப தேன்? இனி மண் குடம்போ லென்னின் மண்ணின் கண் குடம் உண்மை யன்று. பொருளில்லாப் பொய்த் தோற்றம். அங்ஙனமே உலகு பொருளில்லாப் பொய்த் தோற்ற மாகும். மேலும் மண்ணின் கண் குட மென்பது ஓர் விதத் தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று; அங்ஙனமே மாயையின் கண் இவ்வுலகு ஓர் விதத்தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று.

(2) நெல்லுக்குப் பொரு ளுண்டு; அம்பாரத்துக்குப் பொருளின்று. அம்பார மென்பது சொல்லளவேயாம், இதன்படி உலகிற்குப் பொருளின்று; உலகென்பது சொல்லளவேயாம். இதனாலுமுலகென்பது பொய்யென் றறியத்தக்கது.

(3) மலையும் கல்லும்போ லென்னின் மலையுங் கல்லும் ஒரு வித வடிவமே. அவ்வாறு மாயையும் உலகும் ஒருவித வடிவமன்று, உலகிலேயே ஒன்றுக் கொன்று வேற்றுமை யுள்ள பொருள்க ளிருக்கின்றன. கல்லில் அவ்வாறில்லை. மலையின் ஒரு பாகமே கல். அங்ஙனம் மாயையின் ஒரு பாகமே யுல கன்று. மாயையி லிருந்து அனேக மாறுத லடைந்து உல காகின்றது. இவ்வாறு உவமானத்தி லில்லை. ஆதலால் இவ்வுவமானம் அங்கீகரிக்கத் தக்க தன்று.

(4) தாயின்கணுள்ள சோணிதபாகம் தாயைவிட்டு வேறுபட்டு, அதோடு தாய்க்கு வேறான தந்தையின் சுக்கிலமும், இவ்விருவர்க்கும் வேறான அன்ன ரசமும் சேர்ந்து குழந்தையாய்த் தாயினும் வேறுபட் டிருக்கின்றது. அது போன்று மாயையிலிருந்து சில பாகம் மாயையை விட்டு வேறுபடவேண்டும். அதனோடு தாய்க்கும் வேறான தந்தை போன்ற வொரு பொருளிலிருந்து சுக்கிலம் போன்ற வொரு பொருள் சேர வேண்டும். அத்துடனே அவ்விரண்டுக்கும் வேறாக அன்ன ரசம் போன்ற வொரு பொருளுஞ் சேர வேண்டும். இவ்வளவுஞ் சேர்ந்தாற்றான் உல காகும். உவமேயத்தில் மாயையோடு சேர்வதற்கு வேறு பொரு ளில்லை. அன்றி உவமானத்தில் தாயின்கண் பிள்ளையும், பிள்ளையின்கண் தாயும் இராமைபோல உவமேயத்தில் மாயையி னிடத்து உலகும், உலகினிடத்து மாயையு மிருக்கப்படாது. இதனால் மாயை வியாபக மென்ற மத மடிபட்டுப் போகின்றது; அதனோடு மாயைக்கு உலகு அபின்ன காரிய மென்பதும் அடிபட்டுப் போகின்றது.

(5) வித்துடனே வித்து ஜாதி யல்லாத நீர் முதலியன சேர்ந்து விருக்ஷ மாகின்றது. அங்ஙனமே மாயை யுடனே மாயை ஜாதி யல்லாத வேறு. பொருள் சேர்ந்து உலகாக வேண்டும். அவ்வாறு சேர்வதற்கு மாயை யல்லாத வேறு பொரு ளில்லை. வித்துச் சிறிதும், நீர் முதலியன அதிகமும் சேர்ந்து விருக்ஷ மாகின்றன. அது போன்று மாயை சிறிது பாகமும், மாயை யல்லாத இதர பொருள்கள் அதிக பாகமுஞ் சேர்த்து உலகாதல் வேண்டும். அங்ஙனமேல் இப்போது காணப்படும் உலகு முற்றும் மாயையின் காரியமன்று. உலகில் மாயையின் பாகம் அதிக சொற்பமும், இன்ன தென விளங்காத இதர பொருள்களின் பாகம் அதிகமும் இருத்தல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிற்கு மாயைதான் முதற்காரண மென்று சொல்வது தவறாம்,

(6) கயிற்றின்கண் அரவும், கானலின்கண் நீரும், இந்திரசாலசத்தியின் கண் இந்திரசாலப் பொருளும், மனத்தின் கண் சொப்பன வுலகும் எங்ஙனம் பொய்யாமோ, அங்ஙனமே மாயையின் கண் இச்சாக்கிர வுலகு பொய்யாகும். உலகு உள்பொருளெனக் கூறும் குகதாசர்க்கு இஃதுடன்பாடாகாது.

இன்னும் எவ்வித வுவமானங்கள் கூறினும் இவ்வாறிலக்கத்தில் அடக்கிக் கொள்ளலாம். குகதாசர் காட்டிய வுவமானங்கள் யாவும் அவர் மதத்திற்கே தீங்கு பயப்பனவாம். ஷெ உவமானங்களால் மாயையிலிருந்து உலகுண்டா மென்பது இவர் பக்ஷப்படி பொருந்தாமையறிக. ஷெ உவமானங்களைப் பூர்வ பக்ஷியார் எடுத்துக் காட்டினது தம்மத சித்தாந்தம் யுக்தி அனுபவப்பொருத்த மில்லை யெனக் காண்பிப் பதற்கேயாம் போலும்.

(1895௵ சூலைமீ 24உ இந்து சாதனம்.)

இதனடியில் வரும் விஷயம் குகதாசரது பேதைமையை இன்னும் நன்றாய் எடுத்துக் காட்டுகின்றது!

"பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சம் தோன்றுவ தாயினும் அஃதோர் இல் பொருளே யென்றார்............. இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் யாண்டை யதோ? இல் பொருளென்ற துணையானே பெறப்பட்டது சூனியமாம். இந்தச் சூனியம் தோன்றிற்றென்பது மலடி மைந்தன் மன்றலயர்ந்த கதையை நிகர்க்கு மன்றே. அன்றியும் பிரபஞ்சம் சூனியப் பொரு ளாயின், அதனுக்கோர் முதற் காரணம் விசாரிக்க வேண்டிய ஆவசியந்தான் என் கொலோ? இந்த முதற் காரணமும் பிரமமா மென்றால் இது பெரு விந்தையாயிற்றே!! உள் பொருளாகிய பிரமம் இல் பொருளாகிய ஜெகத்தைத் தந்த மாயந்தா னென்னையோ? இல் பொருளாகிய ஜகத்துக்குப் பிரமம் முதற்காரண மெனவே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல் பொருளாய் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியுமன்றே!"

என்கிறார்.

இதுவரையில் எத்தனையோ முறை சமாதானம் சொல்லியிருக்கும் விஷயத்தையே மீண்டும் மீண்டும் ஆக்ஷேபிக்கின்றார். எல்லாக் கண்டன புத்தகங்களும் வேண்டாம். 'தத்துவவாதம்' என்னும் நூல் ஒன்றைப் படித்தாலே போதும். அத்வைதிகள் பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சந் தோன்றுவதாய்ச் சொல்லி, அத்துடனே பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்று சொல்வதாயுஞ் சொல்லுகின்றார். அவர்களே இல் பொரு ளென்று சொல்லும்போது உள் பொருளாகிய தாய் பிள்ளை முதலிய வுவமானங்களை அவர்கள் பேரில் ஏற்றிக் குற்றங் கூறுவது, அறிவுடைமையாமோ! இது முன் பின் விரோதமன்றோ? இது நிற்க; 'இல் பொருளுக்குத் தோற்றம் யாண்டையதோ' என்று கூறுவது சிசுத் தன்மையைக் காண்பிக்கின்றது. இல் பொருள்களுக்குத் தோற்றமு முண்டென்பதை யறியாத இவர் தாமா, அத்வைதிகளோடு வாதம் புரிய எழுபவர்? கயிற்றரவும், கான னீரும், இந்திரசாலப் பொருளும்,

சொப்பன வுலகும் இல் பொருளகளா விருந்து தோற்றுகின்றமையை யிவர் அறிந்திலர் போலும்! இவர் பேரில் குற்ற மில்லை. இவர் சார்பினராகிய மெய்கண்ட தேவர் சிவஞானபோதம் முதல் சூத்திரம் இரண்டா மதிகரணத்தில் எழுதிய மேற்கோளையும் ஏதுவையும் மெய்யென நம்பி எழுதிவிட்டார் பாவம்! அதிலுள்ள மேற்கோளும், எதுவும் வருமாறு: -

மேற்கோள்.

"இனி உலகம் உள்ள தென்றது."

ஏது.

"இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்"

'இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்' என்ற ஏதுவால் உள்ளதற்கே தோற்ற முண்டென் றாகின்றது. அங்ஙன மாயின், ஷ வாக்கியம் கயிற்றரவு முதலிய வற்றில் விபசரிக்கின்றது. கயிற்றரவு முதலியவைகட்குத் தோற்றமிருப்பதா லென்க. இன்மை நான்கு வகைப்படும்.

(1) சொல் மாத்திரையா யுள்ளது. இதற் குவமானம் வான் மலர், மலடி மகனாம்.

(2) (3) சொல்லுந் தோற்றமுமாம். இதில் ஒன்று காரணத்தை நோக்கிய போது காரியந்தோற்றதிருத்தலும், மற்றொன்று தோற்றுதலுமாம். முன்னையதற் குவமானம் கயிற்றரவும், பின்னையதற் குவமானம் கானனீருமாம்.

(4) சொல்லுந் தோற்றமும் பொருளுமாயிருப்பது. இதற் குவமானம் சொப்பன வுலகு. உள் பேதத்தோடுங் கூடிய இந்நான்கு இல் பொருளில் (1) வான் மலர், மலடி மகனாகிய இரு பொருள்ல: தவிர மற்றவை தோற்றூகின்றன. இது யாவர்க்கும் பிரத்தியக்ஷாநுபவம். இங்ஙனமாக 'இல்லதற்குத் தோற்றமின்மையின்' என்றது எங்ஙனம் பொருந்தும்? இன்மைப் பொருளில் மேற் கண்டவாறு (1) தோன்றாமையும், (2,3,4.) தோன்றுதலு மிருக்கிறபோது "எல்ல செட்டிலக்க எகலக்க" என்றவாறு எல்லாவறையுஞ் சேர்த்து "இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்" என எவ்வாறு கூறலாம்? 'இல்லதற்குத் தோற்ற மின்மையின்' என்ற ஏது உண்மையாகுமானால் பிரமப்பொருள் தோற்றமின்மையினால் இல் பொருளா குமே. 'இல் பொருள் என்ற துணையானே பெறப்பட்டது சூனியமாம்' என்கிறார். மேலே காட்டிய வுவமானங்களால் இல்பொருள் யாவுமே தோற்றமில்லாது போத லின்மையின் இவர் கூற்றுப் பயனற்ற கூற்றாய்க் கழிந்த தென்க. 'பிரபஞ்சம் சூனியப்பொருளாயின், அதனுக் கோர் முதற் காரணம் விசாரிக்க வேண்டிய ஆவசியந்தா னென் கொலோ?' என்கிறார். பிரபஞ்சம் கயிற்றரவு முதலியனபோல அநிர்வசனீயத் தோற்றப் பொருளாகலின், அரவுக்குக் கயிறும், சொப்பன வுலகுக்கு மனமும் வேண்டப்படுவது போல முதற் காரணம் வேண்டப்படுமென்க. 'உள் பொருளாகிய பிரமம் இல்பொருளாகிய ஜெகத்தைத் தந்த மாயந்தான் என்னையோ?' என்கிறார். இதில் மாய மொன்று மில்லை. இவரிடத்திற்றான் மாய மிருக்கின்றது. அந்த மாய மொழிந்தாலல்லது இவர்க்கு யதார்த்தம் விளங்காது. வேத பாஹியர்கள் எழுதி வைத்த வாக்கியத்தை நெட்டுருப் பண்ணி யொப்பிவிக்கின்றாரே யன்றி

உலகில் சுயமாய் ஒவ்வொரு பொருளையும் சோதனை பண்ணிப் பேசுகின்ற ரில்லை. உள் பொருள் இல் பொருளைத் தருமே யன்றி உள்பொருளைத் தராது. இதற்கே முன்னர்ப் பற்பல உவமானங்களை யெல்லாங் காட்டியிருக்கின்றோம். ‘இல்பொருளாகிய ஜகத்துக்குப் பிரமம் முதற்காரணமெனவே, அந்தப் பிரமமும் ஓர் இல்பொருளாய் நாஸ்திகப் பிரசங்கமாய் முடியு மன்றே' என்றார். இந்தக் கேள்விக்கு முற் பாகத்திலயே சமாதானங் கூறியிருக்கின்றோம். நமது சமாதானத்தைப் பின்னர் விசாரிக்கப்படுமெனக் கூறியிருப்பதால் அதை யிப்போது கவனிக்க வில்லை போலும். அப்படியானால் இப்போது சமாதானங் கூறிப் பயனென்? இதையும் பாராமல் இருந்து வீட்டுப் பின்னரும் இவ்வித ஆக்ஷேபஞ் செய்தால் யாது செய்யலாம்? இது விஷயமாக இவர் புத்தியில் நன்றா யுறைக்கு மாறு ஒன்று சொல்லு கின்றோம். காரியம் இல் பொருள், காரணம் உள் பொருள். குடம் இல் பொருள், மண் உள் பொருள். அரவு இல் பொருள், கயிறு உள் பொருள். காரண காரிய முற்று மிவ்வாறுதானிருக்கும். அரவு இல்பொருளாயின் கயிறும் இல்பொருளாகவேண்டுவதென்னோ! சோமசுந்தர நாயகரென்பார் எட்டுவருஷங்கட்கு முன்பே இவ்வித ஆக்ஷேபஞ்செய்து சமாதானம் பெற்றார். அது தத்துவவாதம் 50 வது பக்கத்திற் காண்க.

"நாம் பிரபஞ்சத்தை மலடி மைந்தன், முயற் கோடு முதலியவற்றை ஒத்த சுத்த சூனியங்கள் என்று சொல்ம்" என்கிறார். மலடி மகன் முயற் கோடுபோல் சுத்த சூனியமாய்ச் சொல்லோம் என்றதால் கயிற்றரவு, கானனீர், இப்பி வெள்ளி, தாணுபுருஷன், இந்திரசாலப்பொருள், சொப்பனவுலகு இவை சுத்த சூனியமா யில்லாமையானும், ஒருவாறு இருக்கின்றமையானும் இவற்றை அங்கீகரிப்பா ரென்று விளங்குகின்றது. அங்ஙன மாயின் 1895ஸு அக்டோபர்மீ 30உ இந்து சாதனத்தில் "கயிற்றரவுக் கோர் தோற்றமுமில்லை. அஃதோர் விபரீதக்காட்சி மாத்திரையேயாம்...................... ஆகவே கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதல் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது ஏற்புடைத் தாக மாட்டாது" என்று கூறி, சுத்த சூனிய மல்லாத கயிற்றரவு உவமானத்தை அநங்கீகாரஞ் செய்வானேன்? இதனால் இவரது வாதம் முன் பின் முரணின்றிப் பரியாலோசனை யோடு செய்யும் வாதமன் றென்பது, உண்மை யாகின்றது. இவ் விஷயத்தில் மாத்திர மன்று, ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் இவ்வாறே முரண்பட்டுத் தம்மையே தாம் மறுத்துக் கொள்ளுகின்றார். இனி உலகுக்கும் உலகின் காரணமான மாயைக்கு முவமானம் கயிற் றரவு முதலியன மாத்திர மன்று, மலடி மகன், முயற் கோடு, ஆகாய தாமரைகளும் சுருதியாதிகள் கூறுகின்றனவென அறிந்து கொள்வாராக. அந்தப்பிரமாணங்களாவன: -

தேஜோபிந்தூபநிஷத் 5 வது அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமும் ஜகத்தில் பார்க்கப்படுகிறதாயும் பார்க்கிறதாயும் எதெதிருக்கிறதோ, அந்தச் சகலமும் முயற்கொம்புக் கொப்பானவை.

ஷை 6 வது அத்தியாயம்

மலடி மகன் சொல்லுகிற வார்த்தையினால் பய மடைந்தே னென்றால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம். முயற்கொம்பினால் ஆனை கொல்லப்பட்டதா னால் ஜகத்திருக்கிறதாகச் சொல்லலாம்.

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

ஆகாயத்தில் நீலத்தன்மையும், பாலை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டை யிற் புருஷனும் எப்படிப் பிராந்தியோ, அப்படிப்போலச் சிதாத்மாவினிடத்தில் பிரபஞ்சந் தோற்றுகின்றது. வேதாள மென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாயத்தி லிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தி னிடத்தில் ஜகத்தி னிருப்பு................. மலடிமைந்தன், கானற் சலம், ஆகாயவிருக்ஷம் இவையெப்படி யில்லையோ, அப்படியே ஜகத்தினிருப்பு.

சிவரகசியம் ரிபுகீதை 5 ம் அத்தியாயம்.

பரவிய விண் வாயு அனல் நீர் மண்ணென்னும் பஞ்சமகா பூதமுமே சச விஷாணம். (2)

ஷை ஷை 31-ம் அத்தியாயம்.

மலடிமகன்வசனத்தாலியார்க்கும் பீதிமன்னிடுமேல் மாயைமுதல்சகத்தும் சத்தாம், சலனமிகும் பரியின் கோடுண்மையாகச் சமர்தருமேல் சராசரமாஞ் சகத்துஞ் சத்தாம், அலைமனுடன் கோடதுவாமம்பு கொண்டிங் காரேனுமழிவுற்றாற் சகத்துஞ்சத்தாம், கலனமறவிசாரிக்கிற் சகத்தேயில்லைகளங்கமிலாப்பரப் பிரமமொ ன்றேயுண்மை. (4)

தாயுமானவர் பாடல் உடல் பொய்யுறவு.

அகிலமாயை, கான்முயற் கொம்பே யென்கோ கானலம் புனலே யென்கோ, வான்முக முளரியென்கோ.

ஷை ஏசற்றவந்நிலை.

நெஞ்சே நீ மருடீர் முயற்கோடோ வான்மலரோ பேய்த்தேரோ.

"காரணத்தை நோக்கிக் காரியம் என்பது இல்பொருளாய் முடியுமாதலின், பிரமத்தை நோக்கப் பிரபஞ்சமென்பது இல்பொருளாய் முடியும் என்கின்றாம் எனின்;

ஆகா! இதுவேயோ, இல்பொருள் இலக்கணம்!! அற்றாயின் காரியங்கள் எல்லாம் இல்பொருள்களாம் என்பதேயோ தர்க்க நூற்றுணிபு? காரியப் பொருள் என்ற துணை யானே அதனோடு அதன் காரணப் பொருளது உடனிகழ்ச்சியும் பெறப்பட்டுவிடுமாம், காரணப்பொருளினது உடனிகழ்ச்சி கேட்கப்படாததொன்று காரியமாவது யாண்டு மில்லை. அந்தக் காரணம் (அதாவது முதற் காரணம்) உண்மைப் பொருளா மென்றால், அது உடனிகழப் பெறும் காரியம் இல்பொருளாதல் எங்கனோ சித்திக் கும்?"

என்றார்.

இதற்குச் சமாதானம் பல கண்டன நூல்களில் வந்திருந்தாலும், இப்போது தத்துவவாதத்தில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது "சத்தி," "காரணமே காரியம்," "காரிய காரணந் திணண மன்றென்பது" என்னும் விஷயங்களைச் சற்றுத் தயை புரிந்து வாசித்துப் பார்ப்பாரானால், இவரது விபரீத ஆக்ஷேபங்கட்குச் சமாதான முண்டாய்விடும். இவர்க்குப் பொருள் கோட்டை கட்டத் தெரியாது. சொற் கோட்டை கட்டுவதில் இவர் வெகு சமர்த்தர். காரியகாரணம் உண்மையன்றென 'இந்து' என்பவர் 1886வு டிசம்பர்மீ 30உயே தத்துவ வாதத்திலேயே எழுதி யிருக்கவும், அப்புத்தகத்தை இவருக்கு அனுப்பியு மிருக்கவும் இப்போது 1895வு சூலைமீ 24உயில் காரணம் உண்மை யென்று சொல்வது நன்றாமோ? காரியம் உண்மை யன்றென மறுப்பதற்குக் காரணம் உண்மை யென ஒரு அவசரத்திற் சொன்னாலும் அதுவே உண்மையெனச் சொல்ல வில்லையே. இதனால் பிரமம் இல்பொருளெனச் சொன்னமையன்று. பிரமத்தைக் காரணமென்று சொல்லப்படா தென்றமையே யாம். பின்னைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்ல வேண்டுமென வறிக. ஒரு அவசரத்தில் காரியம் பொய், காரணம் உண்மை யென்று சொன்னதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக் கொண்டனரே யன்றி, 'காரியகாரணம் இரண்டும் திண்ணமன்றென்பது' என்னும் விஷயத்தைப்பத்திரமாய் போட்டுக் கொள்ள வில்லை. இவர் தெரியாமை காரணமாகவும், தரபிமானங் காரணமாகவும் தமக்கான வொன்றைப் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டாலும் தெரிவு காரணமாகவும் நியாயமான அபிமானங்கராணமாகவும் காரிய காரணம் இரண்டுந் திண்ண மன் றென்பதையே முடிபோட்டுக்கொள்வார்கள் அத்வைதிகளென்க. காரியம் பொய்யென றதை மாத்திரம் பத்திரமாய் முடி போட்டுக்கொண்டது எங்ஙன மிருக்கின்ற தெனின், சுத்த நாட்டுப் புறத்தானொருவன், தன் மைத்துனன் வீட்டிற்குப் போனபோது விள க்கைச் சூரியன்கு சென நினைத்து, அதை வீட்டிற்குக் கொண்டுபோகக் கருதினதையொக்கு மென்க. எது காரணமோ அது உண்மை யென்றும், எது காரி யமோ, அது பொய்யென்றும் சொன்னதைப் பத்திரமாய் முடிபோட்டுக்கொண்ட இந்தத்தருக்கவாதி: எதுகாரணமோ அது மற்றொன்றிலுக்குக் காரியமா மென்றும் காரியமானபோது அதுவும் பொய்யென்றும் பிரமம் காரிய காரண ரகிதப் பொரு ளென்றும் திருட்டாந்த தாட்டாந்தத்தோடு முன் பாகத்தில் இவர்க்கே தெளிவாய் விளக்கியிருப்பதை இவ ரேன் கவனிக்கப்படாது?

"இனிக் காரியமாவது யாது? முதற் காரணமும் அதன் கட்படும் தொழிலாற்ற லுமாம். முதற் காரணமே சில தொழி லாற்றல் பெறு மளவில் காரிய மெனப்படும்.

அதாவது முதற் காரணமே காரியமாம் என்றபடி" என்கிறார். இதனால் காரிய மென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொருள் தொழி லென்றே ஏற்பட்டு விட்டது. மண்ணா யிருக்குங்கால் குட மில்லை. மண்ணின்கண் வளைதலாதித் தொழி லாற்றல் பெறுங்கால் குட மென்று சொல்லப் படுகின்றது. வளைத லாதி தொழிலே யன்றிப் பொரு ளன்று. குட மென்பது பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப் படுகின்றது. பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் தலா குடத்துக்குப் பொருளைக் காணோம். மண்ணின் கண் வளைலாதித் தொழி லுண்டாதற்கு முன் உருட்சியான தொழி லிருந்தது. அந்தத் தொழிலுக்குக் குடம் போல வேறே யொரு பெயருங் காணோம். அப்போது மண் ணென்றே சொல்லப் படுகின்றது. உருட்சி யான தொழிலுக்கு மண்ணே பொருளா யிருக்கிற போது வளை தலாதித் தொழிலுக்கு மாத்திரம் மண்ணே பொருளென்று ஏன் சொல்லப் படாது? மண்ணின் கண் இரு விதத் தொழி லுண்டு. ஒன்று உருட்சி, ஒன்று வளைதலாகி இரண்டு தொழிலிலும் உள்ளது மண்ணொன்றே. மண்ணின்கண் வேறு பொருளில்லை. இல்லாத போது குட மென்பதும் இல்லை யாம். இல்லாத குடத்தை யுள்ள தெனச் சொல்வது பிராந்தி. உலக வழக்கில் பொருட் பெயராய்ச் சொல்லப்படும் குடத்தில் உள்ளது மண்ணும் அதன் தொழிலுமாம். இதனால் குட மென்று சொல்லப்படும் பொருட் பெயருக்கு யதார்த்தத்தில் பொருளில்லை யென் றேற்பட்டது. ஏற்பட்டதனால் குடமென்பது சொல் மாத்திரமும் தோற்றல் மாத்திரமுமே யன்றி உண்மையி லதற்குப் பொருளின்றென்க. இனி வளை தலாதித் தொழி லாற்ற லேனும் உளதோ வெனின் அஃதும் முயற்கோடே யாம். யாங்ஙன மெனின் உய்த்து நோக்குழி ஒரு மண்ணேனும் வளைதலாதித் தொழிலைப் பெற்றிலது. பெறாதபோது வளைதலாதித் தொழி லாற்றல் பெற்ற தென்பதும் பிராந்தியே யாம். இப்போது மண் காரணமேனும் அம்மண்ணின் வரலாற்றை விசாரிக்குமிடத்து அஃதும் அணுக்களுக்குக் காரியமாய்; அணுக்களும், அணுக் கூட்டமான தொழி லாற்றலு மன்றிப் பொருளில்லாததாய்ப் போகின்றது. அந்த அணுக்களை விசாரிக்குமிடத்து அவையும் பரமாணுக்களைத் தவிர இல்லாதனவாய்ப் போகின்றன. இனி இதை யொட்டி இவரது உவமேயத்தை விசாரிப்போம். விசாரிக்கின் மாயையின் தொழிலாற்றலே யுலகமெனப்படும். மாயை யாயிருக்கும் அவசரத்து உலகில்லை. மாயையி னிடத்துத் தொழிலாற்றலுண் டாங்கால் உலகெனச் சொல்லப் படுகின்றது. அவ்வளவே யன்றி உல கென்னும் சொல்லுக்குப் பொருள் இல்லவே யில்லை; பின்னை முயற் கோடு தான். தொழி லாற்றலெல்லாம் அவ்வியாபகப் பொருளுக்கே யன்றி எங்கும் நிறைந்த வியாபகப் பொருளுக் கன்று. மாயையை வியாபக மென்று இவர் பக்கத்தார் சொல்லுகின் றார்கள். ஆகவே, அதன்கண் தொழிலாற்ற லுண்டாவதுங் கூடாது. நிற்க; எது காரணமோ அது காரியப்படும். குடத்துக்கு மண் காரணமாய், அம்மண் அணுக்க ளுக்குக் காரியமாவது போலவும், அவ்வணு பரமாணுக்களுக்குக் காரியமாவது போலவுமாம். இதன்படியே இவ்வுலகுக்கு மாயை காரணமாயின் அம்மாயை எதை நோக்கக் காரியப்படும்? அது எதை நோக்கக்காரியப் படும்? அது எதை நோக்கக் காரியப் படும்? இவ்வாறு செல்லச் செல்ல முடிவின்மை யென்னும் அநவத்தா தோடமெய்துமே. இது வரையில் பேசி வந்த நியாயத்தால் காரியமான குடமும் அதன் காரணமான மண்ணும் அதன் காரணமான அணுவும் பொய்யாய் இதன்படியே இவ்வுலகமும் இவ்வுலக காரணமான மாயையும் பொய்யாய் இன்னும் அதன்பேரில் அநவத்தா தோடத்திற் கிடனாகு மென் றறிக. இவ்விஷயம் இவ்வாதத்தின்

முற்பாகத் தொடக்கத்திலும் தத்துவ வாதத்திலும் விரிவாய்ப் பேசப்பட்டிருக்கின்றது. இவரும் 'முதற்காரணமே காரியமாம்' என்கிறார். இதனால் தத்துவவாதத்திற் கூறியபடி காரணமே காரியமாகின்றது. அதாவது காரணத்தின் தொழிலாற்றலே காரியமாகின்றது. இன்னும் உய்த்துணரு மிடத்து வளைதலாதித் தொழிலாற்றலுங் கற்பிதமென முன்னரே கூறினாம். ஆகவே, காரியமென்பது உண்மை யன்று, பொய்யே யாமென்பது திண்ண மென்க. 'சுற்றிச் சுற்றிச் சுங்கச் சாவடிக்கே வந்தான்' என்பதுபோல இவர் காரியத்துக்குப் பொருளுண்டென்று சொல்வார் போல வெழுந்து முடிவில் காரியம் பொய் யென்னும் எமது சித்தாந்தத்திற்கே வந்து சேர்ந்தார். இதன்பேரில் "அக்காரணத்துக்கும் காரியத்துக் செயற்கை மாத்திரையான் எய்துவ தொரு கவல்ப பேரமாத்திரையேயன்றி, இயற்கை யளவில் அவற்றுக்கு யாதானு மோர் பேதமின்றி அவ்விரண்டும் ஒரு பொருளே யாம்" என்றார். சுவல்ப பேத மென்பரற்கக் காரணம் தொழிலாற்றலே யாம். அந்தத் தொழிலாற்றலும் அதாவது வளைதலாதிகளும் யதார்த்த மன்றெனச் சற்றுத்து நோக்குவாராயின் அந்தச் சுவல்ப பேதமென்னும் மயக்கமும் இவரை விட்டொழியும். அதிலும் வேத புராணாதிகளின் சம்மதப் படிக் கயிற்றரவாதிகளைப்போலக் காரியம் விவர்த்த மெனக் கொண்டால் சுவல்ப பேதம் உண் டென்னும் மயக்க விருள் சூரியன் முன் இருள் போலாம். 'அவ்விரண்டும் ஒரு பொருளேயாம்' என்றார். இஃதுண்மையே. அதாவது குடத்துக்கு எது பொருளோ, அதுவே மண்ணுக்கும் பொருளா மென்க. குடமென்பது வெறுஞ் சொல்லும் அதற்குப் பொருள் மண்ணுமா மென வறிக. "இங்ஙனம் அபேத மாயவற்றை ஒன்றிலிருந்து ஒன்றை நீக்குமா றெங்ஙனமோ" என்றார். இரண்டாம் பொருளில்லாமல் ஒரே பொருளாய் முடிகிறபோது அதை யிரண்டு படுத்தி அதில் ஒன்றை நீக்குவ தெங்ஙனம்? நீக்குவதென்பது வஸ்திரத்தி லிருந்து அழுக்கை நீக்குவதுபோ லன்று, காரணத்தில் காரிய மில்லையென்று சுருதி யுக்தி அனுபவங்களினால் தெளிதலே யாம். "இங்ஙனம் நீக்குதல் கூடாதபோது 'காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் என்பதொன்றில்லை' எனக் காணுமாறு எவ்வாறோ?" என்றார். நீக்குதல் கூடுமென மேலே காட்டி விட்டோம். காரணத்தை நீக்கிக் காரியம் இல்லையெனக் காணு மாற்றையும் விளக்கிக் காட்டிவிட்டோம். "காரியம் எனவே காரணத்தை யுள்ளிட்ட உண்மைப் பொருள் என்பது போதரும்" என்றார். காரியம் பொரு ளல்ல வென இவரே யொத்துக் கொண்டு தொழி லாற்ற லென்றார். அதோடு காரணமும் காரியமும் ஒரே பொரு ளென்றார். அந்தத் தொழிலாற்றலும் உய்த்து நோக்குழி அபாவமாமென மேலே கூறினாம். அங்ஙனமாக எங்ஙனம் பொருளாகும்? அதிலும் உண்மைப் பொருளாவது எங்ஙனமோ? மண்ணின்கண் உண்மையாகப் பொருளும், தொழிலு மில்லை. இவர் வாயினிடத்தோ தொழிலு முண்டு, பொருளு முண்டு; அதிலு முண்மைப் பொரு ளுண்டு. "இந்த வுண்மைப் பொருளி லுண்மைப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் எஞ்சுவது குனியந்தான்" என்றார். காரண காரியங் களில் காரன முண்மைப் பொருள், காரியம் தோற்றப் பொருள். தோற்றப் பொருளை யெடுத்து விட்டால் தோற்றப் பொருள் அநிர்வசனீயமேயாம். காரிய முண்மை யெனத் தாபித்த பிறகன்றா அது உண்மைப் பொரு ளென்று சொல்ல வேண்டும்? இவர் வாயாலுண்மைப் பொரு ளெனச் சொல்லிவிட்டால் அது உண்மைப் பொருளாய் விடுமா? இவர் வாயி லிருக்கு முண்மைப் பொருளை தோற்ற மாகிய காரியத்திலேற்றப் போனால் அது ஏற்குமா? ஏற்காது! ஏற்காது!! "அந்தச் சூனியம்

காரிய மாமோ?" என்றார். பிராந்தியை விட்டு விட்டால் காரியம் பொய்யே யாமென்க, காரியம் பொய் யென்பதற்குப் பிரமாணம் வருமாறு: -

சாந்தோக்கிய உபநிடதம் 6-1.

ஓசௌமியா, ஒரே மண் கட்டியினாலே (குட முதலானவை) எல்லாம் மண் மாத்திரமே யென்றும், (குடமுதலான) விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், மண் மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும், ஓசௌமியா, ஒரே லோகக் கட்டியினாலே எல்லாம் லோக மாத்திரமே யென்றும், விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சு மாத்திரமே யென்றும், லோக மாத்திரமே சத்தியமான தென்றும்.

யோகசிகோபநிஷத் 4 - ம் அத்தியாயம்.

மண்ணி னிடத்தில் குடமென்கிற பிராந்தியும் கிளிஞ்சலில் வெள்ளி யென்கிற இருப்பும் எப்படியோ, அப்படியே பிரமத்தில் ஜீவத்துவம். ஜலமே யலை யென்றும் பொங்குக லென்றும் எப்படி விளங்குகின்றதோ, மண்ணானது குட மென்கிற பெயரினால் எப்படி விளங்குகின்றதோ, நூல்கள் துணி யென்கிற பெயரினால் எப்படி விளங்கு கின்றதோ, அப்படியே சகத்தென்கிற பெயரினால் சித்தே விளங்குகின்றது. சகலமும் பிரம மாத்திரமே. மலடி மைந்தன், கானல் சலம், ஆகாச விருக்ஷம் இவை யெப்படி யில்லையோ, அப்படியே ஜகத்தி னிருப்பு மில்லை. குடத்தைப் பகுத் தறிகையில் பிரயத்தனமன்றித் தானாகவே மண்ணாய் விளங்குவது போலப் பிரபஞ்சத்தை ஆராய்ந்து பார்க்கின் பிரகாசமான பிரமமே விளங்குகின்றது.

பஞ்சப்பிரமோப நிஷத்.

ஓ கௌதமா, ஒரே மண் கட்டியினா லுண்டான மண் பாத்திரம் முதலான வைகள் மண்ணைக் காட்டிலும் அன்னிய மல்ல வென்று எப்படி யறியப் படுகிறதோ, ஒரே தங்கத்திலிருந் துண்டான ஆபரணங்களெல்லாம் தங்கமய மென்று எப்படி யறியப்படுகிறதோ, இரும்பி லிருந்துண்டான நகம் வாங்கி முதலானவை இரும்பைத் தவிர வேறல்ல வென்று எப்படி அறியப் படுகிறதோ, காரணத்தைக் காட்டிலும் வேறல்லாத காரியமானது காரணமே யல்லவா? அந்தக் (காரண) ரூபமாய் எப்போதும் இருப்பது தான் சத்தியம். அதற்குப் பேதமாய்ச் சொல்வது பொய்யே யாகின்றது.

பிரமகீதை சாந்தோக்கிய உபநிடதம்.

காரணமதனாலன்றிக்காரியமுளவாய்த்தோன்றாக்
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையாலே
காரியமனைத்தினுக்குங்காரணமதுவேயுண்மை
யேர்தரவிரண்டும்வேறென்றியம்பிடலியல்பின்றாமால். (19)

இது கூறிய பின் இல் பொருளுக்கு ஓர் அற்புத இலக்கணங் கூறுகின்றார். “அது பொருளுக்கு யாதொரு காரண மிருத்தல் கூடாது. காரண முண்டேல் அது இல் பொருளாக மாட்டாது. ஒரு பொருளுக்குக் காரண நிபந்தனை காட்டப் பட்டு விட்ட தாயின் அப்பால் அப் பொருளை இல் பொரு ளெனக் காட்டுதல் கூடாது." என்பது. இவ்விதமான சட்டம் ஒன்று நவீனமாய் அரசாங்கத்தா ரிடத்துச் சொல்லிச் சிருட்டிக்க வேண்டும். இல்லாவிடில் செல்லாது. பஞ்சை யன்றி நூலும், நூலை யன்றி ஆடையும் இன் றென்பது காட்சிப் பிரமாணம். அங்ஙன மிருந்தும் ஆடைக்கு நூலும், நூலுக்குப் பஞ்சும் காரணங்களா யிருத்தலைக் காணபா ராக. அதோடு அரவுக்குக் கயிறு விவர்த்த காரணமா யிருத்தலையுங் கண்டு தெளிவாராக. இவர் சொப்பன் வுலகு இல் பொருளெனக் கூறியதாய் முற்பாகத்திலேயே காட்டி யிருக்கின்றோம். அச் சொப்பன வுலகு மனோ நிகழ்ச்சி யென இவர் கூறிய தாயுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙனமாயின் இல் பொருளான சொப்பன வுலகுக்கு மனங் காரணமா யிருத்தலை யிவ ரங்கீகரித்தவா றென்னை? இதனால் இல் பொரு ளுக்குக் காரண மொன்றிருத்தலை யிவ ரறிந்திடுவாராக.

(1895ஹ் செப்டம்பர்மீ 4உ இந்து சாதனம்.)

"கயிற்றின்கண் அரவு ஓர் பொரு ளல்ல. அ..தோர் விபரீதக் காட்சி யாம். காட்சிக்குக் காரணம் நமது கண்ணே யாம். ஆண்டுற்ற விபரீதத்துக்குக் காரணம் நமது மனமேயாம். ஆகவே அவ்விபரீதக் காட்சிக்குக் காரணம் நமது கட்புலமனப் புலங்களன்றிக் கயிறன்றாம். இ..துண்மையாயினும் எமது காட்சிக்கு அப்பொருட் டோற்றத்தைத் தந்தது கயிறன்றோ என்பீரேல், யாதொரு பொருள் யாதொன்றனை உண்மையளவிற் பிறப்பிக்குமாயினே அது அதற்குக் காரணம் எனப் படும். இங்ஙன மின்றி எமது மருட்சி காரணமாக நாம் ஒன்றைப் பிறி தொன்றாகத் திரித் துணர்வ துண்டென்றால், அத்திரி புணர்ச்சிக்குக் காரணம் எமது அறிவே யன்றி அப்பொரு ளல்ல வென்க.”

என்றார்.

இதனால் அரவுக்கு முதற்காரணம் கயிறன்று, அறிவென்றாயிற்று. இவர் அத்வைத சித்தாந்தத்தை மறுக்க வருகின்றார். ஆனால் இந்த வழி சென்றால் இந்த வழியிற் கொண்டுபோய் விடுமென்ப திவர்க்குத் தெரியாது. அதனால் வழியல்லா வழியிற்சென்று முடிவில் அத்வைத சித்தாந்தத்திற்கே வந்து நிற்கின்றார். பிரமத்தின் றிரிவு உலகு என்னும் உவமேயத்திற்குக் கயிற்றின் றிரிவு அரவெனச் சொன்னால், அதை மறுக்க எழுந்து அறிவின் றிரிவு அரவு என்று சொல்லுகின்றார். ஒன்றிலொ ன்று தோற்றும் என்பதற்குக் கயிற்றரவு திருட்டாந்தமும், சித்திலிருந்து தோற்று மென்பதற்கு அறிவிலிருந்து அரவு தோற்றுந் திருட்டாந்தமும் ஆகிய இரண்டும் அத்வைதிகளுக் குடம்பாடே. இரண்டும் இரண் டவசரங்கட்கு உவமானங்களாம். அறிவின் றிரிவு அர வென்று மாத்திரஞ் சொல்வது கூடாது. கயிற்றின் றிரிவும் அரவென்று சொல்லவேண்டும். அப்படிச் சொல்லா விடில் யாது தோஷ மென்னின் விளக்குவாம். அறிவின் றிரிவே அரவென்று சொல்லுங்கால் மஞ்சள் காமாலை

கொண்டவனுக்கு எல்லாப் பொருள்களும் மஞ்சளாய்த்தோற்றுவது போல அறிவின் றிரிவுள்ளவனுக்கு எப் பொருளும் அரவாகத் தோற்ற வேண்டும். ஏதேனும் வியாதி அதிகப்பட்டு ஜன்னிகண்டபோது அவனுக்கு சாக்கிரவுலகப் பொருளல்லாத ஏதேதோ வேறு உலகப் பொருள்கள் தோற்றுகின்றன. ஷை மஞ்சள் தோற்றத்துக்கும் ஷை வேறு உலகப் பொரு டோற்றத்திற்கும் இடையில் நிமித்தமாக வேறொரு பொருளும் வேண்டாம். அறிவின் றிரிவு அர வென்னும் போது இடையில் கயிறு நிமித்தமா யிருக்கின்றது. கயிறின்றி அரவை யறிய முடியாது. கயி றில்லாவிட்டாலும் வேறு எந்தப் பொருளையேனும் நிமித்தமாகக் கொண்டு அரவை யறிய முடியாது. முடியு மென்னின் கடம், படம், கட்டை, கிளிஞ்சல், யானை, குதிரை, காகம் முதலிய வைகளை நிமித்தமாகக் கொண்டு அறிய வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின் கயிற் றின் கண்ணேயே அரவை யறிய வேண்டும். இதனால் கயிற்றி னிடத்திலேயே அரவு தோற்றுதற் கியைந்த சத்தி யுள தென வொப்ப வேண்டுமென் றாகின்றது. ஒவ்வொரு பொருளின் கண்ணும் ஒவ்வொரு சத்தி நியதமா யுள்ளது. அந்தச் சத்தியின் றிரிபே காரியம். மண்ணின் கண் கடசத்தியும், நூலின்கண் வஸ்திர சத்தியும் இவ்வாறே பிறவு மிருத்தல்போ லாம். அவ்வித நியத சத்தி யிராவிடில், காரியப்பொருள் வேண்டுவோர் அந்தக் காளியப் பொருள் சத்தி ரூபமாய் அடங்கி யிருக்கும் காரணப் பொருளையே தேடார். குடம் வனைவோர் மேற்படி சத்தியுள்ள மண்ணையும், ஆடை நெய்வோர் ஷை சத்தி யுள்ள நூலையும் தேடுவது கண்கூடு, ஆகாயம் கூடாரம்போற் றோன்றுகின்றது. உண்மையில் கூடாரம் இல்லை. அவ்வாறு தோற்றும் சத்தி ஆகாயத்தின்கண் இரா விடில் கூடாரத் தோற்ற முண்டாமா? “தோற்றுஞ் சத்தி அதனிடத்திலில்லை, நமது திரிபுதா” னென யாரே னுஞ்சொல்வார்களா? அங்ஙனமே அரவுத் தோற்றம் கயிற்றின்க ணிருக்கின்ற தென வறிக. இவர் கயிறு அரவாய்த் தோற்ற வில்லை, அறிவே யரவாய்த் தோற்றுகின்ற தென்று சொல்வது எங்ஙனமிருக்கின்ற தென்னின் வயிற்று நோயை விட்டுத் தலை நோயை வாங்கிக்கொளவதுபோ லிருக்கின்றது. அறிவி லிருந்து அரவு தோற்று மென்றும், கயிற்றி லிருந்து தோற்றா தென்றும் சொல்வதையே வைத்துக் கொள்வோம். இது அத்வைதிகளுக்குப் பின்னும் சாதகமாம். எங்ஙன மென்னின் அறிவு ஸ்தானத்தில் பிரமமும், திரிவு ஸ்தானத்தில் மாயையும், அரவு ஸ்தானத் தில் உலகையும் வைத்து உலகு பொய் யென்றால் சரிப்பட்டுப்போம். ‘ஓர் நண்பர்' என்பவர் அறிவே யுலகம் (திருக்கேதிருசியம்) என்னும் விஷயத்தில் இது விஷயமா கக் கூறியிருக்கின்றார். அது ‘தத்துவவாத' த்தில் இருக்கின்றது.

"இன்னமும் காரணப் பொருளி லிருந்து காரியப்பொருள் தோற்றிற்று என்னு மிடத்து, காரணப்பொருள் இருந்தவாறிருப்ப அதன் சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற் கொண்டு, அதனின் வேறாய்க் காரியப்பொருள் தோன்றிற் றென்பதே பொருளாம். இங்ஙனமே பிரம சத்துட் சிறிது பாகத்தைத் தன்பாற்கொண்டு பிரமத்தின் வேறாய்ப் பிரபஞ்சம் தோன்றிற் றென்பேமா? என்றால் பிரமத்தின் பரிபூரணத்துவத்துக்காக மார்படித்து நிற்கும் நமது மாயாவாத, நண்பரது கதி யாதாமோ? இங்ஙனம் வேறாய்த் தோன்றிற்றில்லை என்றால் பிரமமே பரிணமித்து வளர்ந்ததென்றால் அந்தப்பிரமத்தின்பால் விகாரத்துவமுதலிய தோஷங்களைச் சுமத்தி, இறுதியிலே பிரமத்தி லிருந்து பிரபஞ்சந் தோன்றிற்று என்னும் மதத்தை அடியோடு பாற்றிவிடும் என்க” என்றார்.

பிரமத்திலிருந்து உலகு தோன்றுவது ஒரு வாழக்காயிலிருந்து பல துண்டு களாய் அறுப்பது போன்று மன்று, வித்து விருக்ஷமாவதுபோன்று மன்று, பின்னர் எங்ஙனமென்னின் கயிற்றிலிருந்து அரவுண்டாதல் போன்றென்க. அத்வைதிகள் பிரமத்திலிருந்து உலகுண்டாவது கயிற்றரவுபோன்று விவர்த்த உவமானமாய்ச் சொன்னால் இவர் விருத்தி பரிணாமமாகச் சொல்லுகின்றார். கயிறு அரவாகிற தானால் கயிற்றினுள் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானோ அரவாதல் வேண்டும். பால் கெட்டுத் தயிராவதுபோல அபவு கெட்டுக் கயிறாகின்றதா? அறிவு அர வாகின்ற தாய்ச் சொன்னாரே. அந்தப் பக்ஷத்திலும் அறிவின் சிலபாகம் வேறுபட்டுத்தானோ அரவாகின்றது?

(1895ஷு அக்டோபர்மீ 31உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளாம் என்பதோர் அனுமான வாக்கியம். அனுமான வாக்கியங்களில் பிரதிஞ்ஞை, ஏது, உதாரணம் ஆகிய மூன்று அவயவங்களும் விரிந்து நிற்றல் வேண்டும். இவ்வாக்கியத்தை விரிக்கு மிடத்து பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்னும் உதாரணமும் விரியும். இந்த இரண்டு அவயவங்களையும் சம்பந்தப் படுத்துவது ஏது அன்றோ அந்த ஏதுதான் இங்கே யாதோ? இரண்டு பொருட் கண்ணும் வியாபித்துள்ள ஓர் சாமானிய தருமம் அன்றோ அங்ஙன மாயதோர் ஏதுவாதல் வேண்டும்? அங்ஙன மோர் ஏதுவைக் காட்டாது அதுபோல் இதுவும் இல் பொருளாம் என்றால், இது நியாய நெறிக்கு அடுக்குமேயோ?"

என்றார்.

'பிரபஞ்சம் இல் பொருளாம் என்ப தோர் அனுமான வாக்கியம்' என்பதனால் 'உள் பொரு ளாம்' என்பது பிரத்தியக்ஷ மாகின்றது. இவர் உலகம் பிரத்தியக்ஷ மென முன்னர்க் கூறி விட்டு, பின்னர் அனுமான விஷயத்தைப் பேசுதல் நன்றாம். உலகம் பிரத்தியக்ஷ மாயின் யாருக்குப் பிரத்தியக்ஷம்? பிரத்தியக்ஷமாவது இந்திரியத்துக் கும் இந்திரியத்தினா லறியப்பட்ட பொருளுக்கும் சம்பந்தம். இது உவமானம். உவமேயத்தில் எதற்கும் எதற்கும் சம்பந்தம்? உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருள் ஸ்தானத்தில் உலகை வைக்கலாம். இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை வைக்கின்றது? இந்திரியம் கண் முதலியன. அவை தேகத்திற்கு அபேதம், அதாவது தேகத்தின் ஓர் கூறு. தேகமோ உலகப் பொருளாயிற்று. உவமானத்தில் அறியப்பட்ட பொருளை அறியும் இந்திரியம்: உவமேயத்தில் அறியப்பட்ட பொருளான வுலகாய்விட்டது. ஆன போது உவமேயத்தில் இந்திரிய ஸ்தானத்தில் எதை அமைக்கின்றார்? எதையேனும் அமைத்து உலகு பிரத்தியக்ஷமெனக் காட்ட முடியாகின்றார்? எதை யேனும் அமைத்து உலகு பிரத்தியக்ஷமெனக் காட்ட முடியாதெனச் சபாபதி நாவலரை மறுத்தெழுதிய 'வேதாந்தசங்கைநிவாரண' த்தில் 'அத்வைத சித்தாந்தி' தெரிவித் திருக்கின்றார். அது அப்புத்தகத்தில் 23-வது பக்கமுதல் 36-வது பக்கம் வரையில் காணலாம், ஷை வாதப்படிப் பிரத்தியட்சத்திலேயே உலகில்லாமற்

போகிறபோது அனுமானத்தில் இல்லையென்று கூறுவது மிகையாம். ஆயினும் அனுமானத்தாலும் சொல்லுகின்றோம்.

(1) பிரமத்திற்கு அந்நியமானவை மித்தை; திருசியமா யிருத்தலால், கிளிஞ்சில் வெள்ளி முதலியவற்றைப் போல.இது "மதுசூதன சரஸ்வதி" சுவாமிகளா லியற்றப்பட்ட "சித்தாந்த பிந்து" என்னும் நூலிலும், "பிரமாநந்த சரஸ்வதி" களா லியற்றப்பட்ட அதன் வியாக்கியானத்திலும் ஆக்ஷேப சமாதானத்தோடு சொல்லப் பட்டிருக்கின்றது.

(2) பிரபஞ்சம் மித்தை; திருசியமாயிருத்தலால், சொப்பன முதலியவற் றைப்போல. எங்கே மித்தியாத்துவ மில்லையோ, அங்கே திருசியத்துவமுமில்லை. ஆன்மாவிற்போல வென்பது வெதிரேக வியாப்தி. இவ்வாறு "பால போத" த்திலும் "மூலசந்திரஞானி" அவர்களால் இயற்றப்பட்ட "பதார்த்த மஞ்சூஷா" என்னும் நூலிலும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது.

(3) வியாவகாரிக, பிராதிபாசிக மாகிய சகல துவைதமும் பாரமார்த்திக சத்திய மன்று; அநான்மாவா யிருத்தலால், யாது பாரமார்த்திக அசத் தன்றோ, அது அநாத்துமாவு மன்று; சேதனமாகிய ஆன்மாவைப்போல. இங்கே சர்வ துவைதமும் பக்ஷம். இதுவும் "பதார்த்த மஞ்சூஷா" வி லுள்ளது.

(4) வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் மித்தை; ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப் படுந் தன்மையால். எங் கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படும் தன்மை யிருக்கின்ற தோ, அங்கங்கே மித்தியாத்துவ முண்டு; சுத்திவெள்ளி முதலியவற்றைப்போல. ஈண்டு வியாவகாரிகப் பிரபஞ்சம் பக்ஷம், மித்தியாத்துவம் சாத்தியம், ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மை யேது, சுத்தி வெள்ளி முதலிய திருட்டாந்தம். வியாவகாரிகப் பிரபஞ்ச மித்தை யென்பது பிரதிஞ்ஞா வாக்கியம், எங்கெங்கே ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படும் தன்மை யிருக்கின்றதோ, அங்கங்கே மித்தியாத் துவமிருக்கின்றது; சுத்தி வெள்ளி முதலியவற்றைப் போல வென்பது உதாரண வாக்கியம். இங்கே பிரபஞ்சத்திற்கு ஞானத்தால் நிவிர்த்திக்கப்படுந் தன்மையை யொப்பி மித்தியாத்துவத்தை யொப்பாவிடின் சத்தின் ஞானத்தால் பிரபஞ்சத்திற்கு நிவிர்த்தி பொருந்தாது. ஆகவே, ஞானத்தால் சகல பிரபஞ்சத்திற்கும் நிவிர்த்தியைப் பிரதி பாதிக்கும் சுருதி யாதிகட்கு விரோத முண்டாகும். இது "விருத்திப் பிரபாகர" கிரந்தத்திற் கூறப்பட் டிருக்கின்றது.

(5) பிரமத்திற்குப் பின்னமான யாவும் மித்தை; பிரமத்திற்குப் பின்னமா விருத்தலால், சுத்தி வெள்ளியைப் போல, இது "வேதாந்த பரிபாஷை" யென்னும் நூலில் எழுதப்பட்டிருக்கின்றது.

"இரண்டும் அழிதல் மாலையவாக் கிடத்தலே அந்த ஏது என் பிரேல், அழிவுறு வன வெல்லாம் இல் பொருள்க ளெனப் படுமேயோ? அழிவுறுத லாவது முதற் காரணத் தொடுங்குதல். யாதொரு பொருள் தான் தோற்றுதற்கேதுவா யுள்ள முதற் காரணத் தொடுங்கு மாற்றால், அது இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்? இனிக்

கயிற் றரவு அழி வெய்தும் என்பதும் பொருத்த முடைத் தாகாது. அழி வறுவன வெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃதோர் விபரீதக் காட்சி மாத்திரையே யாம். விபரீதக்காட்சி யெல்லாம் காண்பானது காட்சிக்க ணுளதாகிய தோர் விபரீத மருட்சியே யன்றி, உண்மை யளவிலே அங்ஙனமானதோர் காட்சிப் பொரு ளில்லை. இங்ஙன மில்லாத தொன்று அழிவெய்து மென்றல் சிறிதும் பொருந்தாது. ஆகவே கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக் கும் அழிதல் மாலைய வாதலாகிய பொதுத் தருமம் உண்டென்பது ஏற்புடைத் தாகமாட்டாது."

என்கிறார்.

பொரு ளொன் றிருந்து முதற் காரணத் தொடுங்குவ தின்று. உள்ளது போற் றோன்றும் பொருளில்லாமற் போதலே ஒடுங்குத லென்பதாம். உண்மையாய் ஒரு பொரு ளிருந்து ஒடுங்குத லென்ப தன்று. உண்மையாய் ஒரு பொரு ளிருந்து ஒடுங்குமாயின் அது ஒடுங்குதற்கு முன் பொருளாய்க் காணப்படும். மெழுக்கில் பொற் பொடி ஒடுங்குமாயின், அது ஒடுங்காததற்குமுன் பொருளாய்க் காணப் படுகின்றது; அன்றி யொடுங்கிய பின்னரும் மெழுக்கில் தனியே பொருளாய்க் காணப் படுகின்றது. அவ்வாறு மண்ணுக்கு வெளியே ஒரு பொருளாய்க் குடங் காணப்படவில்லை; குடமுடைந்த பிறகும் மண்ணினுள் காணப் பட வில்லை. மண்ணின் கண் குடம் ஓர் பொரு ளென இவரும் ஒப்பவில்லை. அஃதோர் தொழி லென்றே இவரும் ஒப்பி யெழுதி யிருக்கின்றரென முன்னரே காட்டி விருக்கின்றோம். வளைத லாதித் தொழிலும் போலியே யன்றி யதார்த்த மல்ல வெனக் காட்டி யிருக்கின்றோம். காரியத்தின் போதே குட மில் பொருளென்று பன்முறையுங் கூறியிருக்க, 'முதற்காரணத்தொடுங்கு மாற்றால், அது இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?' எனக் கூறுவது என்னோ! 'அழிவுறு வனவெல்லாம் தமக் கென வோர் தோற்றமும் திதியு மாகிய இரு நிலையும் உடைய பொருள்களே யாம். கயிற் றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை. அஃதோர் விபரீதக் காட்சி மத்திரையே யாம்' என்றார். இவர் கூறும் அழிந்த பொருள்கள் பிறகு இல்லை யென்றே சொல்ல வேண்டும். இல்லாதபோது அசத்தாகும். அழிந்த போது அசத்தாகு மென்றால் அழியாதபோது சத்தாகும். இதனால் ஒரு காலத்தில் சத்தாயுள்ள பொருள் மற்றொரு காலத்தில் அசத் தாகின்றதென்றா கின்றது. சத்து அசத்தாகிற தானால் அசத்தும் சாத் தாகுமே. இந்த நியாயத்தின் படிப் பிரமம் ஒரு காலத்திலில்லாமற் போய் அசத்தாய், மலடி மகன் ஒரு காலத்தி லுண்டாய்ச் சத்தாவானே. சத்து அசத்தாகு மானால் அதற்குச் சத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்க வேண்டும்? அசத்துச் சத்தானால் அதற்கு அசத்தென்று ஏன் பெயர் கொடுக்க வேண்டும்? எது ஒரு காலத்துச் சத்தும் மற்றொரு காலத்து அசத்துமோ, அது உண்மையில் சத்தா? அசத்தா? எது ஒரு காலத்து அசத்தும் மற்றொரு காலத்துச் சத்துமோ அது உண்மையில் அசத்தா? சத்தா? இவர் காரியத்தை 'இல் பொருள் எனப் படுமாறு எங்ஙனம்?' என்றார். இவரே காரியத்தைத் தொழிலென்று சொல்லி யிருக்கின்றார். தொழில் பொருளாமா? பொருளாகாத போது பொரு ளென்பது அபாவந்தானே. அபாவ மாகும்போது இல் பொரு ளாகாதா? இவரே இல் பொருளாமாறு சொல்லிவிட்டுப்

பின் ‘இல் பொருள் எனப்படுமாறு எங்ஙனம்?' எனக் கேட்ப தென்ன விந்தை? 'கயிற்றரவுக் கோர் தோற்றமு மில்லை திதியு மில்லை' யென்கிறார், ஏனில்லை? அரவு காணுகிற போது தோற்றமும், தெளியும் வரையில் திதியுங் கூறினால் யாது குற்றம்? கயிற்றரவை விபரீதக்காட்சி யென்கிறார். அவ்வாறு இவ்வுலகையும் விபரீதக் காட்சி யென்று ஏன் சொல்லப் படாது? விபரீதக் காட்சி காண்பானுடைய விபரீத மருட்சியே என்றார். அவ்வாறே ஆன்மாவின்கண் விபரீத மருட்சியே இவ்வுலகு என்கிறோம். ‘இல்லாத தொன்று அழி வெய்தும் என்றல் சிறிதும் பொருந்தாது.' என்கிறார். இதனால் இருப்பதொன்று அழிவெய்தும் என்றல் பெரிதும் பொருந்தும் என்றாகின்றது. இருப்பது என்பது சத்து. சத்து அழி வெய்தும் என்றதனால் அழிவெய்தா திருப்பது அசத் தென்றாகின்றது. இதனால் சத்தாகிய பிரமம் அழிவெய்து மென்றும், அசத்தாகிய மலடி மைந்தன் அழிவெய்தா னென்று மாகின்றன. "கயிற்றரவுக்கும் பிரபஞ்சத்துக்கும் அழிதன் மாலையவாத லாகிய பொதுத் தருமம் உண் டென்பது ஏற்புடைத் தாக மாட்டாது' என்றார். சொப்பனத்தில் சரீர இந்திரிய உலகக் காட்சி காண்பது போல இவ்வுலகக் காட்சியுமென இவர் புத்தியிற் பட்டால் கயிற் றரவும் பிரபஞ்சமும் ஒரே மாதிரி யென்கிற திட முண்டாகும். அன்றிக் கண் முதலிய கூறுக ளோடுங் கூடிய சரீர மானது உலகப் பொரு ளெனக் கருதி அதையும் உலகில் சேர்த்து, பின் உலகு பிரத்தியக்ஷமா? அனுமானமா? என ஆராயத் தொடங்கின் அப்போது உலகு உள்பொருளென மறந்துங் கறார்.

(1895ஷ டிசெம்பர்மீ 11உ இந்துசாதனம்.)

"கயிற்றரவு எமது மருட்சி நீங்கியவழிக் கயிறாகவே தோன்றும். அங்கே அரவு அழி வெய்திற் றென்பது சிறிதுங் கேட்கப் படாதாம். அங்கே நீங்கி யது எமது மருட்சியேயாம். இங்ஙனமே பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்சியே என்று எமக்கு யாதோர் அவதரத்துத் தோற்றுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல் பொரு ளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லை யாயின் நாம் அதனை இல் பொருள் என்பதெங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ? மானுட யாக்கைப் பிறந்துளே மாகிய நாம் எல்லாம் உலகத்தின்கண்ணே இயங்குவது எமது அறிவு கொண்டாம். இந்த அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ளன எமது பொறி புலன்களாம். இந்தப் பொறி புலன் வாயிலாக எமக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களே யாம். ஆனால் அங்ஙனம் புலப்பட்டன வற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி என்று ஆராய்ச்சி காரண மாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல்பொருள் என்று முடித்தல் சாலும். அங்ஙனம் புலப்படுங் காறும் எம்மளவில் அவ்வெல்லாம் உண்மைப் பொருள்களேயாம். எமது அறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவி கொண்டு நாம் யாதொரு பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷமாகக் காணும்போது, எமக்குப் புலப்படாததோர் வீண் ஆரோபம்பற்றி அப் பொருளை நாம் இல் பொருள் என்று முடிப்பேம் என்றால் நமது நெறி யென்னாம்! அறிவுடையோரே சற்றாராய்ந்து கூறுக"

என்றார்.

கயிற்றரவு விபரீதக் காட்சியென்பது இவர்க்கு அனுபவமா யிருக்கின்ற தாம். அவ்வாறு உலகு விபரீதக்காட்சியா யில்லையாம். இதற்கு அவர் கூறுவதாவது 'பிரபஞ்சமும் எமது விபரீதக் காட்சியே யென்று எமக்கு யாதோர் அவசரத்தும் தோற்றுவ துண்டாயின் அப்போது நாம் அதனை இல் பொருளெனலாம். அங்ஙனந் தோற்றுவ தில்லை யாயின் நாம் அதனை யில் பொருள் என்பது எங்ஙனஞ் சித்திக்குமோ?' என்றார். நாம் கயிற் றரவை யுண்டெனவும், மயங்குகின்றோம்; இன்றெனவும் தெளிகின்றோம். இவ்விரு காட்சியும் நம்மிட மிருக்கின்றன. அவ்வாறு உல குண் டென்பது விபரீதப் பொய்க். காட்சியானால் இல்லையென்று தெளிந்து யதார்த்தக் காட்சியி லிருந்து இல்லை யென்று காண்கின்றோமா? என்பது குகதாஸர் ஆக்ஷேபம். இவர் உவமேய விஷயத்தில் முக்கியமான வொன்றை மறந்துவிட்டார். அதனாலேதான் இவர்க்கு விபரீத புத்தி யுண்டாயிற்று. கயிற் றரவைக் காணும் விஷயத்தில் நாம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீர இந்திரிய கரண ஜீவக் கூட்டங்களோடுங் கூடிய மனிதனைக் கொண்டார்; உலகைக் காணும் விஷயத்திலும் அம்மனிதனையே நாம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருளாகக் கொண் டார். கயிற் றரவு விஷயத்தில் காணும் மனிதனுக்குக் கயிற் றரவு வேறு, அவ்வாறு உலகை யறியும் விஷயத்தில் உலகுக்குக் காண்பான் வேறா யிருக்கின்றானா? மனிதனது சரீராதிகள் உலகன்றா? உவமானத்தில் கயிற்றரவுக்குக் காண்பான் எப்படி வேறோ, அப்படியே உலகை யறிகிற விஷயத்திலும் காண்பான் வேறாக வன்றோ இருக்கவேண்டும்? மனிதன் உலகை? யறிகின்றா னென்றால் மனித வடிவமே உலக வடிவமன்றா? அறியப்பட்ட பொருளுக்கு அறிவான் பின்னமா யிருக்க வேண்டுமே. அவ்வாறு உலகப் பொருளான சரீராதிகளை விட்டுப் பின்னமாய் நின்று உல குண்டென யாரேனும் அறிந்திருக்கின்றனரா? அறிந்தாலன்றா அந்த நிலையிலே பின்னுந் தெளிவோ டிருந்து உல கில்லையெனச் சொல்லப் போகின்றார்? சொப்பனவுலக மனித னொருவன், சொப்பன வுலகிலேயே யிருந்து சொப்பன உலகு விபரீத மென்றும் அஃதின்மை யதார்த்த மென்றும் அறிய முடியுமா? சொப்பன சரீரம் எப்போ திருக்கின்றதோ அப்போது அது உண்மையாய்க் காணப்படுமே யன்றி இன்மையாய்க் காணப்படுமா? அதுபோல இச்சாக்கிர சரீரத்தோடு கூடி யிருக்கிற வரையில் இச்சாக்கிர வுலகு உண்மையாய்க் காணப்படுமேயன்றி இன்மையாய்க் காணப்படுமா? உல குள்ளதென உலகுக்குப் பின்னமாயிருந்து அதாவது உலகப் பொருளான சரீராதிகளோடுங் கூடாது நின்று கண்டபோ தல்லவா அதனதில்லா மையுங் காணக்கூடும்? இவரது ஆக்ஷேபமே குற்றமா யிருக்கும் போது அதற்குச் சமாதானம் எங்கிருந்து வரப் போகிறது? 'அங்ஙனந் தோற்றுவதில்லையாயின் நாம் அதனை இல் பொருள் என்பது எங்ஙனம் சித்திக்குமோ?" என்கிறார். இல் பொருளெனச் சித்திப்ப திருக்கட்டும். உள் பொருளெனச் சித்தித்ததா? 'எமதறிவுக்கு வருவாய்களா யுள்ள கருவிகொண்டு நாம் யாதொரு பொருளை உண்மைப் பொருளென்று பிரத்தியக்ஷமாகக் காணும்போது, எமக்குப் புலப்படாத தோர் வீண் ஆரோபம் பற்றி அப்பொருளை நாம் இல் பொருளென்று முடிப்பேம் என்றால் நமது நெறி யென்னாம்' என்கிறார். இதனால் உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொரு ளாகின்றது. இவ்வாறு சபாபதி நாவல ரவர்கள் உலகு பிரத்தியக்ஷப் பொருளென்று சொல்லி, 'அத்வைத சித்தாந்தி' என்பவரால் மறுக்கப்பட்டிருக்கின்றார். அவ்விஷயம் 'வேதாந்த சங்கை நிவாரணம்' 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36-வது பக்கங்களிற்

காண்கவென முன்னரே கூறியுள்ளாம். 'பொறி புலன் வாயிலாக எமக்குப் புலப் படுவன அனைத்தும் எமக்கு உள் பொருள்களேயாம்' என்று சொல்லி, பின்னர் 'ஆனால் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி யென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை இல் பொருளென்று முடித்தல் சாலும்' என்றார். இதில் முன் பின் முர ணிருக்கின்றது. பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவது உள் பொருளென்று முன்னர்க் கூறினார்; பின்னர் ஆராய்ச்சியில் பொய் யென்று புலப்பட்டால் இல் பொரு ளாகும் என்றார். ஆராய்ச்சியில் தேறிய துண்மையா? பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவ துண்மையா? முன் வாக்கியப்படிப் பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் உள் பொரு ளென்றதனால் ஆராய்ச்சியில் இல் பொரு ளெனத் தேர்ந்திடினும் உள் பொரு ளென்றே சொல்ல வேண்டியதாகின்றது. பின் வாக்கியப்படி யோசித்தால் பொறி புலன்களுக்கு உள் பொரு ளெனத் தோன்றினாலும் ஆராய்ச்சியில் இல் பொரு ளென் றேற்பட்டால் அது இல் பொருளேயாம். இவ்வளவு பேசியும் உலகப் பொருளென்று சொல்லப் படும் சரீரத்தின் கூற்றான கண் முதலிய பொறிகளை உலகப் பொருளில் சேர்த்து அவைகளை வேறுபடுத்தினா ரில்லை. அவை யுலகப் பொருளுக்கு வேறுபட்டன வென்றே மருண்டு, அவற்றைக் காண்பான் ஸ்தானத்தில் வைத்தார். இவர்க்கு இது வரையில் உல கென்றும், இதற்கு மேல் உலகல்ல வென்றும், உலகுக்கு மேல் காண்பான் இன்னா னென்றும் பிரிக்கத் தெரியாது. உவமானத்தில் கயிற் றரவைக் காணுங்கால் காண்பானாய் நின்றவ னெவனோ, அவனே உவமேயத் திலும் காண்பானா யிருப்பதாய் மயங்கினார். அதனால் இவரது புத்தி அதிக விபரீதத்திற் சென்றது! இவரது. ஷை முன் வாக்கியப்படிப் பொறி புலன்களுக்குப் புலப்படுவன அனைத்தும் உள் பொரு ளென்றால் புலப்படாதன அனைத்தும் இல் பொருள்க ளாகின்றன. அங்ஙன மாயின் பிரமம் புலப்படாதபடியால் அஃதும் இல் பொருளே யாம்; அது மாத்திரமா, உயிரும் புலப்படாமையின் அஃதும் இல் பொருளே யாம். அதற்கு மாறான பின் வாக்கியப் படி ஆராய்ச்சியில் தேறுவது இல் பொரு ளெனனின் உலகு காரியமா யிருப்பதாலும், காரியம் பொய்யென்பது பிரத்தியக்ஷ மான தாலும், சத்தும் பரி பூரணமு மான பிரமத்தின்கண் பிறிதொரு பொருள் சத்தா யிரா தானதாலும் பிரபஞ்சம் இல் பொருளேயா மென்றறிக.

உலகைக் காணு மிந்நிலைமை : கயிற்றரவைக் காணுதல் போன்ற பிராந்தி நிலைமை யென்றும், சுழுத்தி சமாதி முதலிய நிலைமை : கயிற் றரவைக் காணா மையான தெளிவு நிலைமை யென்றும் இவரறிந் திருப்பா ராயின் உலக பாகமான கண் முதலிய பொறி புலன்களுள்ள உலகத்திலேயே மயக்க நிலைமையும், தெளிவு நிலைமையும் இருக்க வேண்டு மென்று மறந்துங் கூற மாட்டார். உலகத்திலேயே மயக்க நிலையும் தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று இவர் கூறுவது எங்ஙன மிருக்கின்ற தென்னின், கயிற்றின்கண் அரவைக் காணும் நிலையிலும் சொப்பன வுலகைக் காணும் நிலையிலுமே மயக்க நிலையும், தெளிந்த நிலையும் இருக்க வேண்டு மென்று சொல்வதுபோ லிருக்கின்றது. இதனால் இவரது நுண்ணுணர் வின்மையும், விசாரணை வின்மையும் வெளிப்பட்டன.

'அங்ஙனம் புலப்பட்டவற்றில் யாதொன்று எமது விபரீதக் காட்சி யென்று ஆராய்ச்சி காரணமாகப் புலப்படுவ துண்டாயின், அப்போது நாம் அதனை யில்

பொருள் என்று முடித்தல் சாலும்' என்பதற்கு மறுப்பு எழுதி விட்டோம். அதன் பேரில் 'அங்ஙனம் புலப்படுங் காறும் எம் மளவில் அவ் வெல்லாம் உண்மைப் பொருள்களேயாம்' என்றார். இதனால் பொய் யென்று புலப்படும் வரையில் மெய்யும், பொய் யென்று புலப்படுங்கால் பொய்யு மாகின்றன. இவர் பொருள்க ளுடைய நிலைமையை விசாரித்துப் பொய் மெய்களைக் கண்டு பிடிக்கின்றா ரில்லை. தமக்குப் புலப்படுத்தல் காரணமாகத் தீர்மானப் படுத்துகின்றார். அதிலும் பொய் யெனப் புலப்பட்ட பிறகு பொய்யும், புலப்படுதற்கு முன்னர் மெய்யு மென் கின்றார். பொய்ப் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படா விடில் மெய்யே; மெய்ப் பொரு ளாயினும் பொய் யென இவர்க்குப் புலப்படு மாயின பொய்யே. இவ்வித விபரீத வுணர் வுடைமை வரை விட்டு விலகாத வரையில் இவரது விசாரணை விபரீதமே யாம்! இவரது சித்தாந்தப்படிக் கயிற்றின் கண் தோற்றும் அரவு பொய்யென்றும் கயிறே உண்மை யென்றும் அறியாத வரையில் கயிறு இல் பொருளும் அரவு உள் பொருளுமாம்; கடவுள் உண்டென ஆராய்ந்து தெளியாத வரையில் கடவுள் இல் பொருளாம். இங்ஙனமாயின் உள் பொருளும் சிலபோது இல் பொருளாகும்; இல் பொருளும் சிலபோது உள்பொருளாகும். இதுவரையில் யுக்தி அனுபவங்களால் வாதஞ் செய்யப்பட்டது. இனிச் சுருதிப் பிரமாணம் காட்ட வேண்டும். இதற்கு முன் பன்முறை காட்டப்பட்டிருக்கின்ற மையின் மீண்டும் காட்டுவது அநாவசியகம் என நிறுத்திவிட்டோம்.

"எமது பிரத்தியக்ஷக் காட்சிக்குச் சூரியன் ஓர் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றுதல் பற்றி நாம் அதனை அங்ஙனமே கொண்டு கொள்வமோ என்பீரேல், சூரியன் எமது காட்சிக்குச் சிறு பொரு ளாகத் தோற்றினும், நாம், செய்து கொண்ட ஆராய்ச்சி காரணமாக, அதாவது அந்தச் சூரியன் நிலை பெற்றுள்ள தூரத்தையும், தூரத்துக்குத் தக்கவாறு பொருள்கள் சிறுத்துத் தோற்றும் இயல்பையும் நாம் ஆராய்ந்தமை கொண்டு, அதனை மிகப் பெரியதோர் பொருள் என்று முடிக்கின்றாம். இங்ஙனமே பிரபஞ்சத்தையும் நாம் யாதொரு ஆராய்ச்சி கொண்டு இல் பொரு ளெனக் கூடு மாயின், அதனைத் தடையின்றி அங்ஙனமே கொள்க. இங்ஙனங் காண்டல் இல்லையாயின் அஃதெமக்கு எந்தக் காலத்தும் உள் பொருளேயாம்" என்கிறார்.

இவ் வுவமானம் மிகு நல்ல வுவமானம். இதை நல்ல சமயத்தில் நமக் கெடுத்துக் கொடுத்தார். சூரியன் சிறிய வுருவாகத் தோற்றிய ஞானறே பற் பல ஆராய்ச்சியினால் அவன் பெரிய வுருவினன் எனத் தீர்மானிக்கின்றாம். அங்ஙனமே பிரபஞ்சம் தோற்றும் அவசரத்திலேயே 'தத்துவ வாத' நூலின் படி காரண காரிய வாதம், காரணம் காரியம், காரணகாரியம் திண்ண மன்றென்பதி, சத்தி, சுழுத்தியின் கணுல குண்டா எனபது முதலிய வாதங்களால் ஆராய்ச்சி செய்தும், அதனோடு சுருதி புராண இதிகாச ஆகமப் பிரமாணங்களைக் கொண்டும், தேவார திருவாசக திருமந்திர முதலிய ஆன்றோர் வாக்கியங்களைக் கொண்டும் உலகு பொய்யெனத் தீர்மானிக்கின்றோம்.

"கடவுள் எமக்குப் பொறி புலன்களைத் தந்தது அவை கொண்டு நாம் அறிவு பெற்று இயங்கு மாறு. இந்தக் கருவிகள் வாயிலாக எமக்கு ஓர் படித்தாய்த் தோன்று

மொன்றை, நாம் பிறி தொன் றாக முடித்து விடுவம் என்றால் அது பெரிது மோர் சிவதூஷணமாய் முடியுமே யன்றோ?" என்கிறார்.

கடவுள் பொறி புலன்களைத் தந்தது அறிவு பெற்று இயங்கு மாறுதான். அதன் பேரில் அறிவு பெற்று இயங்குதலாவது யாதென யோசிக்கின், "எப்பொருள் எத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு" என்றவாறு தோன்றிய பொருளைத் தோன்றியவா ரணராது அதில் மெய்ப் பொருள் யாது யாது எனத் தேர்ந் துணந்தலாக முடியும். அப்படி யுணரா விடின் அது மருளாய் முடியு மென்பதற்கிணங்கப் 'பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளென் றுணரும் மருளா னாம் மாணாப் பிறப்பு" என்றனர் நாயனா ரென்க ஓர் படித்தாய்த் தோன்று மொன்று ஆரோபமாயின், அதை நீக்கி யதார்த்தத்தை யறியலாம். இதற் குவமானம் அரவை நீக்கிக் கயிற்றை யுணர்த லென்றறிக. பிறி தொன்றாக நாம் முடித்து விடுவதன்று. சுருதி யுக்தி அனுபவங்கள் முடித் திருக்கின்றன. பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளென் றுணர்தலே சிவ தூஷணம்; பொருளல்ல வற்றைப் பொருளல்ல வெனக் கழித்தலும், பொருளைப் பொருளாக வுணர்தலும் சிவ தூஷண மன்று; சிவ பூஷண மாம். அதற்கு மாறு பட்டுப் பேசுவது சிவ தூஷணமும் சிவனால் சொல்லப்பட்ட வேத சாஸ்திர தூஷணமு மாம். உலகு ஒருபடித்தாய்த் தோன்ற வில்லை. சாக்கிரத்தில் தோன்றுகின்றது; சொப்பனம் சுழுத்தி மூர்ச்சை யாதிகளில் தோன்ற வில்லை. ஒருபோது தோன்றியும் பலபோது தோன்றாதும் இராநின்ற உலகு ஒரு படித்தாய்த் தோன்று மென் றுரைப்பது பொய் வசனமேயாம். ஈசுவரனால் கூறப்பட்ட சுருதியாதிகளுக்கும, யுக்தி அனுபவங் கட்கும் மாறாக அவைதிகப் பொய்ச் சித்தாந்த மொனறு கற்பித்துக் கொண்டு, வேதாதிகளின் பொருளையும் ஆன்றோர்களையும் சதா தூஷித்துக் கொண்டே திரியும் வேத பாகிய துவித சைவ சித்தாந்திகள் வெற்றுரையால் எவ்வளவு பேசினாலும் செல்லாதென் றறிக.

“இந்தக் கயிற் றரவு விஷயத்திற் றானும் எமது கடப்பாடு யாது? அக் கயிற்றரவு கயி றென்று சிறிதும் புலப்படாது. அரவாகவே எமக்குத் தோன்றிக் கொண்டு நிலை பெறு மாயின், நாம் செய்ய வேண்டுவ தென்னை? நாம் அதனை - அரவென்றே நம்பிக் கோடல் - வேண்டும். கயி ரென்பது புலப்பட்டாலே முன்னைக் காட்சியைப் பொய்க் காட்சி என்று முடிக்க வேண்டுவது.”

“இனிக் கயிறு அர வாகப் புலப் படாமையால், எமக்குப் புலப்படும் சாட்சிகள் எல்லாம் இங்ஙனமே யாமென்று, புத்தகம் புலப்படு மிடத்து அதனைச் சித்திரம் என்றும், புத்திரன் புலப்படு மிடத்து அவனைச் சத்துரு வென்றும் கொள்ளுதல் வேண்டுமா? இல்லை, இல்லை. யாதொரு காட்சி விபரீதக் காட்சி யென்று எமக்கு ஆராய்ச்சி முகத்தாற் புலப்படுவ துண்டாயினே அதனை நாம் அங்ஙனம் கொள்ளுதல் கூடும். அல்லாக்கால் எமது காட்சி வழியே நாம் ஒழுகுதல் வேண்டும. பிரபஞ்சம் இங்ஙனம் எமக் கோர் விபரீதக் காட்சியாகப் புலப்படுத லின்மையால் அதனை நாம் இல் பொருள் எனச் சாதித்தல் கூடா தென்க." என்கிறார்.

உவமானத்தில் கயிற் றரவுக்கு வேறு நின்றுணர்தல் போல உவமேயத்தில் உலகுக்கு வேறு நின்று அதாவது உலகக் கூறான சரீ ராதிகட்கு வேறு நின்றுணர்ந்து

உலகு உள் பொரு ளாகப் புலப்படுகின்ற தெனச் சொல்லுவாரேல் உவமானத்தைப் போல் உவமேயமும் சரி யென அங்கீகரிக்கலாகும். அங்ஙன மின்மையின் இவருடைய சாதிப்புப் பயன் படாது போகின்ற தென்க. இது விஷயமாக முன்னரும் பேசியிருக்கின்றோம்.

(1896ஸு ஜனவரிமீ 22உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் இப்போது உள் பொருளாகத் தோற்று மாயினும், சாக்கிரா வஸ்தையை யெய்தச் சொப்பனம் பொய்யா மாறுபோல, நாம் முத்தி தசையை அடைய இப்பிரபஞ்சம் பொய்யென்பது இனிது துணியப்படும் என்பீரேல்; இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? நமது மாயா வாத நண்பர்களுள் யாரேனும் முத்தி தசையிற் சென்று இது பொய் யென்று கண்டு வந்திருக்கின்றனரா?" என்றார்.

சொப்ப னாவஸ்தையை அடைந்த போதுதான் சாக்கிர வுலகு பொய் யென்று சொல்லப் படாது. சாக்கி ராவஸ்தையி லிருக்கும் போதே பொய் தான். கயிற்றைக் கண்ட போதுதான் அரவு பொய் யென்றால் கயிற்றைக் காணாத வரையில் அரவு மெய் யென்றாகும். சொப்பனத்தை விட்டு விலகிய போதுதான் சொப்பனம் பொய் யென்றால் சொப்ப னாவஸ்தையி லிருக்குங்கால் அது மெய் யென் றாகும். அது பற்றியே "கடத்தை மண் ணெனல் உடைந்த போதோ இந்தக் கருமச் சடத்தைப் பொய் யென விறந்தபோதோ சொலத் தருமம்" என்றனர் தாயுமானார். உலகு இல்லாமற் போன போது பொய் யெனல் விசாரணை யில்லாதவர் கூற்று; உலகு உள்ளதாய்க் காணப்பட்டபோதே பொய்யெனல் விசாரணையுள்ளவர் கூற்று. "இந்தத் துணிவுக்கு ஆதாரம் யாது?' என்கிறார். கடவுளைக் காணாமலே கடவுள் உண் டென்னுந் தணிவுக்கு ஆதாரம் யாது? அனுமானமெனின் இதற்கும் அனுமானமே யென்றறிக. அத்வைதிகள் முத்தியிற் சென்று மீண்டும் திரும்புவ தில்லை. திரும்பு வார்க ளாயின் அது முத்தி யன்று. அது பற்றியே பட்டினத்தடிகள் "புணர்ந்தன பிரியும், பிரிந்தன புணரும்" என்றும், தாயுமானார் "கூடுதலுடன் பிரிதலற்று" என்றுங் கூறினா ரென் றறிக. கூடுதலும் பிரிதலுமான முத்தியைச் சொல்பவர் யாரெனின் முத்தியில் மாயா சம்பந்தமான துவித முண்டெனச் சாதிக்கும் மாயாவாத துவித தாந்திரீகரா மென்க. இது பந்தமேயன்றி முத்தி யன்றெனக் கழித்து விட்டமையின் அத்வைதிகள் இவ்வாறு திரும்பத்தக்க நிலைமையினை முத்தி யென மறந்துங் கொள்ளா ரென்க. இவர் முத்தியிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் துணிய வேண்டுமென்பது அநாவசியகம். சுழுத்தியிற் சென்று உலகு பொய்யெனத் துணியலாம். இவ்விஷயம் "சுழுத்தியின் கண் உலகுண்டாஎன்பது' என்னும் விஷயத்தின் கீழ் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

"மாயாமலத்தாற் றடுக்கப்பட்டவழித் தோற்றுவன எனைத்தும் பொய்யா மாயின் நாம் மெய்யென்று பத்தி செய்துவரும் சுருதியும் பொய், சமயமும் பொய், கடவுளும் பொய், யாவும் பொய் யாய் முடியுமே" என்றார். இரவு பகலற்றும் திரிபுடியற்றும் சங்கற்பமற்றும் ஏகாந்த மோனஞான சகஜநிட்டையில் துரிய மொன்று தவிர மற்ற யாவும் பொய்யே யாம். "நாம் இப்போது செய்யும் வாதமும்

பொய்யாகுமே" என்றார். சுழுத்திமூர் சையாதிகளிலேயே பொய்யாகுங்கால் ஷை ஏகாந்தமோனஞான நிட்டையில் பொய்யென்று சொல்வது குற்றமன்று. "பின்னை ஏனோ இப்பொய் முயற்சியிற் றலையிட் டுழல வேண்டுவது?" என்கிறார். அப்படிப்பட்ட ஞான நிலை வருதற் பொருட்டென்க. "ஏனோ நாம் யாதொரு சமயத்தை அனுசரித்துச் சுருதியை விசுவசித்துக் கடவுளைப் பத்தி செய்ய வேண்டுவது?" என்கிறார். ஷை ஞானநிலை வருதற் பொருட்டே என்கிறோம். இதற்குச் சுருதி முதலிய பிரமாணங்கள் வருமாறு: -

சுக்கிலயசுர் வேதம் பைங்களோபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

அனேகமான கருமம், சௌசம், யக்கியம், அப்படியே தீர்த்த யாத்திரை இவைகளைத் தத்துவத்தை யறிகிற வரையில் அனுஷ்டிக்கவேண்டியது.

சூதசங்கிதை சர்வவேதாந்த சங்கிரகம்.

வேதவேதாங்கமாதிவிரும்பத்தியயனஞ்செய்தல்
போதமற்றவைசெய்வித்தல்பொலிந்தவேதார்த்தபத்தி
மேதகுமறைவிரோதமேவுநூலுபேட்சைசாந்தி
காதலார்தாந்திமற்று ஞானாங்கமென்பகற்றோர். (6)

சிவமலிஞானாங்கங்களெவற்றினுந்தேவர் போற்றும்
சிவலிங்கபூசையாற்றல் சிவலிங்கப்பதிட்டை செய்தல்
சிவனமர் தலங்கடோறுஞ்சென்றுசென்றன் பின் போற்றல்
சிவனடியார்கள்பூசைசிறப்புற நாளுஞ்செய்தல். (7)

புண்ணிய நீறுருத்திராக்கம்பொற்புறத்தரித்தல்
கண்ணியஞானவாசான் கழலிணை சேவை செய்தல்
கணணிய ஐந்தெழுத்துமுதலாநன் மனுச்செபித்தல்
எண்ணியவிவைநன்கென்பாரிருவினையொருவினோரே. (8)

ஷை கடவல்லியோடு சுவேதாசுவதா உபநிடதம்,

தானமகமுதலானபுண்ணியத்தாலியோகசித்திதழையவுண்டா
தானவதனால்ஞானமுண்டாகும்முத்தியதனாலுண்டாகும். (22)

ஷை தில்லையினோற்று ஞானம் பெற்றது.

சாற்றிடும்யாவருந்தகுநன்ஞானத்தால்
ஏற்றமார்முத்தியையெய்துவரர்நனி
ஆற்றிடுகருமங்களனைத்துஞானங்கொள்
போற்றிடுசாதனமாய்ப்பொருந்துமே. (25)

பிரமகீதை பிரகதாரணிய உபநீஷத்.

சத்தியத்தால்மிகுஞ்சாந்திதாந்தியால்
எத்தொழிலும்மிசைவற்றிருத்தலால்
பத்தியா லிறைவனைப்பண்ணும்பூசையால்
சுத்தவேதாந்த வேதாந்தமெய்த்துணிவுதோன்றுமால். (20)

இலிங்க புராணம் தியானவிதி.

அருத்தியின்ஞானமின்றிமுத்திவீடடைதல்கூடா
விரிப்பருஞானந்தானுந்தியானத்தாலன்றிமேவாது
உரைத்திடுதியானந்தானும் ஓங்கியஞானம்வல்ல.
குருத்தனியருளினல்லாற்கடுதலறியதாமால். (22)

வாயுசங்கிதை இருடிகள் பிரமலோகமடைந்தது.

அருளுநான் மறைகளுரைத்திடு தருமமாசையின் நாயறிந்தியற்றில்,
தெரியு மற்றதனாற் பாவபுண்ணியங்கள் ஒத்திடும் ஒத்திடிற் சிறந்த,
பொருவறு சிவ மாயோகம் வந்தெய்தும் எய்திடில் புகலுதற்கரி தாய்,
மருவொணாதாகி யுயர் வற வுயர்ந்த மாசிலா முத்தி யெய்திக்மால். (சக)

ஷை வாயுபகவான் அடைந்தது.

யாங்கள்முற்காலைஞானமொன்றின்றியன்னவாகனன்றனையெய்தித்
தீங்கறஞானமுதவெனவுரைப்பத்திங்கள்வேணியனடிமுன்னி
ஓங்கிருவேள்விபுரிமின்அக்காலையுலவைவேந்துஉம்முழையடைந்து
பாங்கினில்ஞானமுமதுளங்கொள்ளப்பாற்படப்பகர்வனஎன்றுரைத்தான். (2)

மஹா இதிகாசமாகிய சிவரகசியம் ஆறம் அம்சத்திலுள்ள 34-ம் அத்தியாயம்.

பரமான அன்புடனே பரமசிவத்தைப்பாங்காக ஆராதித்து அருள் பெற்றோர்க்கே,
உரமான அகம்பிரம நிச்சயந்தான் ஊனமற உள்ளத்திலுதியாநிற்கும்,
திரமான அகம்பிரமநிச்சயத்தைத்தியக்கமறச்செறிந்தவரேமுத்தராவார்.
வரமானபரமசிவப்பதந்தன்னாணை வகுத்ததிலோரையமிலைவாய்மைதானேநிற்கும்.

ஷை ஷை ஷை 3-வது அத்தியாயம்.

பரிவுடனேயுபநிடதபாடத்தாலும் பரமசிவ பத்தர்க்கே தானத்தாலும்,
புரையறவே திவ்யமா மிலிங்கத்தின்கண் பூரணமாம் பரமசிவ பூசையாலும்,

பரவுசிவதலங்களிலே வாசத்தாலும் பலவிதமா மற்றுமுறு நியமத்தாலும்,
பிரமமதாம் பரமசிவனருளுண்டாகிப் பின்னமிலா வகண்டான்ம போதமுண்டாம். (26)

ஷை ஷை ஷை 39-ம் அத்தியாயம்.

பொருவில் சிவபூசனையே முதலாம் பத்திபுரிந்ததனால்
சிவகருணை பொருந்தினோ ர்க்கே,
சருவமுமே பிரமமென்றும் அதுநானென்றும் சாற்றிய
இவ்வகண்டபரஞானந் தோன்றி,
மருவமிக அரிதானமுத்திப்பேறாம் மற்றவருக்கிலையெனவே
முன்பு கந்தன்,
அரியசிவபத்தி மிகுஞ் சைகீசவ்யற்கு அருளியவாறு
அகிலர்க்கும் அறைந்தான் சூதன். (40)

திருஞானசம்பந்த சுவாமிகள் தேவாரம்
திருக்கழுமலம் திருத்தாளச்சத்தி பண் வியாழக்குறிஞ்சி.

பத்திப்போர்வித்திட்டேபரந்தஐம்புலன்கள்வாய்ப்
பாலேபோகாமேகாவாய்ப்பகையறுவகைநினையா
முத்திக்கேவிக்கத்தேமுடிக்குமுக்குணங்கள்வாய்
மூடாவூடாநாலந்தக்கரணமுமொருநெறியாய்ச்
சித்திக்கேயுய்த்திட்டுத்திகழ்ந்தமெய்ப்பரம்பொருள்
சேர்வார்தாமேதானாகச்செயுமவனுறையுமிடங்
கத்திட்டோர்சட்டங்கங்கலந்திலங்குநற்பொருள்
காலேயோவாதார்மேவுங்கழுமல வளநகரே.

(1895ஆ பிப்ரவரிமீ 5உ இந்து சாதனம்.)

"அற்றன்று: பிரபஞ்சம் அனைத்தும் பொய்யே : அங்ஙனம் பொய்யே யாயினும் அப்பொய் காரணமாகச் சில மெய்யும் சித்திக்கத தக்கது என்பீரேல் இங்கனஞ் ‘சித்திக்கத் தக்கது' என்று கொண்ட இழிவும் பொய்யே யன்றோ? பின்னை இந்தப் பொய்யை நாம் அனுசரிக்க வேண்டிய ஆவசியகந் தான் யாதோ? அது கிடக்க, பொய் காரணமாக மெய் சித்தித்தல் தான் எங்ஙனம்? சொப்பனத்தின்கட் புலியாற் றாக்குண்டா னொருவனுக்கு அங்ஙனந் தாக்குண்டமை பொய்யே யாயினும், அந்தத் தாக்கம் காரணமாக அவன் வாய்விண் டலறியமை செய்யாதல் போல, பிரபஞ்சம பொய்யே யாயினும் இந்தப் பொய்யால் சில மெய்யும் சித்திக்கத் தக்கது என்பீடேல்; ஆகா! இதுக்கு நீர் சொப்பனத்திற் செல்லவேண்டிய தெற்றுக்கு? இது சாக்கிரத்தினும் நிகழ்வ தொன்றே யன்றோ? ஒருவன் ஒரு கயிற்றுத் துண்டம் காற்றால் அசை வுற்றுத் தன் காலிற் றட்ட, சாப்பம் ஒன்று தன் காலிற் பாய்ந்து தீண்டிற்று என மருண்டு வாய்விண் டலறினான். இங்கே சர்ப்பம் எதிர்ப்பட்டதும் பொய், அது பாய்ந்ததும் பொய், அவனைத் தீண்டியதும் பொய். ஆனால் அவன் வாய்

விண் டலறியது மெய். இவற்றுக் கெல்லாம் காரணம் யாது? பிரமை வடிவின தாகிய அவனது அறிவேயாம. அது மெய். அந்த மெய்யே, அவன் வாய் விண் டலறிய மெய்க்குக் காரணமாம். இது போலச் செப்பனத்தினும் (சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின்னர் ஆராயப் படும். புலி யெதிர்த்ததும் பொய், அஃதவனைத் தாக்கியதும் பொய். ஆனால் அஃதங்ஙனம் தாக்கிற் சென்று அவன் மருட்சி யுற்றது மெய் இந்த மெய்யே அவன் வாய்விண் டலறியமைக்குக் காரணமாம். ஆகவே மெய்யானே மெய் சித்திக்கு மன்றிப் பொய்யால் மெய் சித்திக்கும் என்பது சிறிதும் அடா தாம். ஆகவே, பிரபஞ்சம் இல் பொருளா மாயின் அது காரணமாக மெய்ப் பொரு ளாகிய கடவுளும் முத்தியும் ஆகிய இவை சித்தித்தல் கூடா தென்க. இவை இப் பிரபஞ்ச வாயிலாற்றானே சித்திக்கு மாதலின், பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென முடித்தல் சிறிதுங் கூடா தென்க."

என்கிறார்.

பொய் காரண மாக மெய் சித்திக்கு மென்ப துண்மையே. இதற்குத் திருட்டாந்தம் பொய்யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிரததை யடைவ தேயாம். ஆனால் இந்த வுவமானத்தை இவருக் கானபடி விபரீதப் படுத்திக் கொண்டார். எத னிமித்தம் எது காறும் உவமானம் எடுக்கப்பட்டிருக்கின்றதோ, அத னிமித்தம் அது காறும் சரியாயும் குற்ற மில்லாமலும், பார்த்துக் கொள்ள வேண்டும். உவமானங் காட்டுவோர் கருத்தை யறியாது. அதை விபரீதப்படுத்தி ஆக்ஷேபிப்பது உவமான விலக்கணம் அறியாது பேசுதலாம். மதியைப் போல முகம் என்றால் எந்தக் குணத்திக்காக மகி யுவமை எடுக்கப்பட்டிருக்கிற தென றறிய வேண்டும். வட்டத்துக்கும் ஒளிக்கும் மதி யுவமை கூறப்பட்ட தானால் அதற்கு மாறாக மதியின் கணணுள்ள களங்கம் முகத்தி லிருக்கிறதா வென ஆசங்கை செய்யலாங் கொல்லே? மதியின் கண் களங்க முள்ளது உண்மைதான். ஆனால் இதைக் கொண்டு முகத்தில் களங்க முள்ளதென வாதித்தல் தகுமோ? தகாதன்றோ? ஏன தகா தெனின் மதியின் கணுள்ள களங்கத்தை முகத்துக்கு உவமானமா யெடுக்க வில்லை; வட்டம், ஒளி இவற்றின் பொருட்டே யெடுக்கப்பட்டது. அது போலச் சொப்பனப் புலி விஷயத்தில் வாய் விண் டலறுதல் உவமானமா யெடுக்கப் படவில்லை, பின்னை யெடுக்கப்பட்ட தெதை யென்னின் சொப்பனப் புலியையும் சாக்கிர வுலகையுமே. பொய் யான சொப்பனப் புலியால் மெய்யான சாக்கிர உல குண்டாற் றென்பதே யிப்போது எடுக்கப்பட்ட வுவமானமாம். இவ்வாறே கயிற் றரவு விஷயத்திலும் கொள்க. அத்வைதிகள் காட்டிய உவமானத்தில் அவர்கள் சொல்லும் உவமைக் குணத்தை விட்டு இவருக் கிஷ்டமான குணத்தைக் காட்டிக் குற்றங் கூறுவாராயின், இவர்க்கு உவமை யிலக் கணந் தெரியா தென்பது வெளியாம். அன்றி யிவ்விதக் குற்றம் இவர் மதத்திலு மிருப்ப தாய் ஏற்படும். அதனால் இவர் மதத்தையே யிவர் இகழ்த்தவ ராவார். யாங்ங னென்னின, உலகைச் சிருஷ்டிக்கக் கடவுள் நிமித்த காரண ரெனக் கூறி, அதற் குவானமகக் குடதஸத் வனையுங் குலாலனைக் கூறுகின்றன ரிவர் மதச் சார்பினர். இதில் நிமித்த காரணர் என்ற வரையில் உவமானம். இதை விட்டுக் குயவன சுய ஆதாயத்தைக் கருதியும், மனைவி புத்திரர் முதலியவரோடு தானும் ஜீவிக்கக் கருதியும், அதனிமித்தம் பல விடங்களில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்தும் குடம் வனைகின்றானே; கடவுளும் அவ்வித எண்ணங் கொண்டும் போதல்

வருத லாதித் தொழில் புரிந்தும் உலகைப் படைக்கின்றனரோ எனக் கேட்பது கூடுமோ? இவ்வாறே மெய்யுலகு தோன்றவதறகுப் பொய்ப் புலி காரணமா யிருக்கினற தென்று அத்வைதிகள் உவமை கூறினால், அவ்வுவமையை விட்டு விட்டு அவர்கள் சொல்லாததும், அவர்கள் காட்டும் உவமைக்கு மாறானதும், இவருக் கிஷ்டமானதுமான 'வாய்விணடலறுதல்' என்னும் விஷயத்தை யிடையிற் கொண்டு வந்து போட்டுக் கலக்குவது விவேகமாமோ? கயிற்றரவு உவமை கூறினமைக்கும், சொப்பனப் புலி உவமை கூறினனமச்கும் வித்தியாச மில்லை யென்று, கருதி, சொப்பனப் புலிக்கு பதில் கயிற்றரவு உவனமயே கூறிவிடலாமே யென்றனரன்றா? இதிலுள்ள வித்தியாசம் இவர்க்குப் பலப்படவில்லை. கயிற்றின் கண் அரவு உவமானம் உலகு பொய் யென்பதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது; சொப்பனப் புலி உவமானயோ பொய்யி லிருந்து மெய்யிற் செல்வதற்குச் சொல்லப்படுகின்றது. ஆதலால் இரண்டும் வேறு வேறென் றறிந்திடுவாராக. இவர் புலி யுவமானத்தால் மெய்யானே மெய் சித்திக்கு மென் றார் இதற்கு அவர் சொல்லுங் காரணமாவது 'மருட்சி யுற்றது மெய். இந்த மெய்யே அவன்வாய் வீண் டலறியமைக்குக் காரணமாம்' என்பது. இவ் விஷயத்தில் இவரேமாந்து போனமையைத் தெரிவிக் கின்றாம். மருட்சியைக் காரணமென்றும் வாய் விண் டலறியமையைக் காரிய மெனறும் சொல்லுகின்றார். அங்ஙன மாயின், புலி காணாது மருட்சியும் வாய் விண்டலறுதலும் உண்டாக வேண்டும். அங்ஙன மின்மையின இவர் கூற்றுப் பயனில் பொய்க் கற்றா யென்க. புவி காரணமும், மருட்சியும் வாய் விண்டலறுத லும் காரியமா யிருக்க, இவர் புலியைவிட்டு மருட்சி, வாய் விண்ட லறுதலாகிய இரண்டை மாத்திரம் எடுத்து, அவற்றில் ஒன்றைக் காரணமாகவும், ஒன்றைக் காரியமாகவுங் கூறியது அறியாமையே யாம். இதனால் பொய்யினால் மெய் சித்திக் குமென்பது நிதர்சனமாயிற்றென்க.

"இனிப் பிரபஞ்சம் பொய் யாயின், அதனுக் கேது வாகிய சிவனது பஞ்சசிருத் தியமும் பொய்யாய், அப்பஞ்ச கிருத்தியத்துக் கேதுவாகிய அனுக்கிரகமும் பொய்யாய், இந்தக் குணங்கள் பொய்யாகவே இக்குணங்களைக் கொண்ட குணி யாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும் சர்வ தப்பறையாகு மன்றே" என்றார்.

சிருட்டியாதிகள் செய்வது நித்திய, நிர்ம்மல, நிச்சல, நிஷ்கிரிய, நிஷ்கள, நிர்க்குண, நிரஞ்சன, காரண காரியாகித முதலிய அதீத இலக்கணங்களைப் பெற்ற துரிய சிவ பிரமப் பொரு ளன்று; சுத்த சத்துவ மாயா சகித ஈசுவரனே யாம். மாயா உலகை மாயா ஈசுவரன் சிருட்டிப்பதால் மாயை யெவ்வளவு உண்மையோ, அவ்வளவு உண்மை ஈசனும் உலகு மாம். அது பற்றியே தாயுமானார் "நான் முகத் தேவே நின்னா னாட்டிய அகிலமாயை - கான்முயற் கொம்பே - யென்கோ கானலம் புனலே யென்கோ வான்முக முளரி யென்கே" மற்றென்கோ விளம்பல் வேண்டு" மென்றும், "வேலை யிலா வேதன் விதித்த இந்த்ர சாலவுடல் மாலை வியாபார மயக்கொழிவ தெந்தாளோ" என்றுக் கூறினாரென்க; இன்னும் அத்தாயுமானவரே "எனதென்பதும் பொய்யானெனல் பொய் எல்லமிறந்த விடங்காட்டும்-நினதென்பதும் பொய் நீயெனல் பொய்" யென்றுங் கூறினாரென்க. சொப்பன வுலகு பொய்யானாலும் அதனுள் தொழில் நடப்பது இவரறியாத தன்று. இவர் பொய்யென்பதை அநிர்வசனீய மெனக் கொள்ளாது வான் மலர்போல முற்றுமே அபாவ மெனக் கருதிவிட்டார்

பாவம்! அதனா லிவர்க்குத் திரிபுணர்ச்சி யுண்டாய்விட்டது. அநிர்வசனீயத்தில் சிருட்டியும் நடக்கலாம், திதியும் நடக்கலாம், சங்காரமும் நடக்கலாம், திரௌபவ மும் நடக்கலாம், அநுக்கிரகமும் நடக்கலாம். ஆனால் இவை யெவ் வளவு உண்மை யோ, அவ்வளவுகான் உண்மை யாகும். சிவ ப்ரம்ம மானது கிரியா ரகிதமா யிருப்பதால் பஞ்சகிருத்தியம் அதன் கண் நிகழ இடமில்லை. இவர்க்கு மெய் பொய்களைப் பிரயோகிக்கும் இடம் தெரியாது. 'எல்லசெட்டிலக்க ஏக லக்க' என்ற வாறு எல்லாவற்றையுஞ் சேர்த்துக் குழப்புகின்றார். 'இக்குணங்களைக் கொண்ட குணியாகிய சிவனும் பொய்யாய் அனைத்தும் சர்வ தப்பறை யாகும்' என்கிறாரன்றோ? சிருட்டியாதி குணங்களைக் கொண்ட குணீப் பொருள் துரிய சிவனா? உருத்திர சிவனா? துரிய சிவன் நிஷ் கிரியனும் நிர்க்குணனு மாகலின், பஞ்சகிருத்திய தொழிற் பண்பை அத்துரிய சிவனிடத்துக் கூறுதல் பொருந்தாது. பொருந்தாத போது கிரியா சகிதனும் குண சகிதனுமான உருத்திர னிடத்துத் தான் பொருந்த வேண்டும். உருத்திரன் சத்த சத்துவ மாயா சம்பந்த முள்ளவனென்றும் அம்மாயை அசத்து அல்லது அநிர்வசனீய மென்றும் ஏற்படுவதால் துரிய சிவனை நோக்க ஈசன் பொய்யும் தப்பறையு மாகும். ஈசன் மாத்திரமா, துரிய சிவனை நோக்க எப் பொருளுமே பொய்யும் தப்பறையு மாகும். துரிய சிவ ஸ்தானத்தில் சங்கற்ப வில்லை, விகற்ப மில்லை, காண்பான் இல்லை, காட்சி யில்லை, காணப்படும் உல கில்லை, இர வில்லை, பகலீல்லை, காலமில்லை, திக்கில்லை, உயிரில்லை, பிராணனில்லை, பஞ்ச கிருத்தியமில்லை, பஞ்சகிருத்தியத்துட்பட்ட பொருளு மில்லை, மாயை யில்லை, தொண்ணூற்றாறு தத்துவங்களில் ஒரு தத்துவமு மில்லை. அவ்விடத்தில் யாவும் பொய்யும் தப்பறையு மென்பதற்கு யாதொரு ஆக்ஷேபமு மில்லை. அவ்விடத்தில் ஏது மில்லாவிட்டாலும் மாயையின் கீழ்ப்பட்ட விடத்தில் யாவுமுண்டு. அதனால் துரிய சிவன் பாரமார்த்திக சத்தியமும், ஈசன் சீவன் உலகுகள் வியாவகாரிக சத்தியமுமாம். இந்த வுண்மையினை யுணராது வியாக்காரிகத்தையும் பாரமார்த்திக். சத்தியமென அத்வைதிகள் கூறுவது போலக் காட்டுகின்றார். பிரமம் ஒன்றே சத்தென்பதற்கும், ஈச ஜீவ உலகுகள் சத்துப்போலி அநிர்வசனீயமென்பதற்கும், பிரமம் பாரமார்த்திக சத்து என்பதற்கும். மற்றவை வியாவகாரிக சத்தியமென்பதற்கும் வேண்டிய சுருதி முதலிய பிரமாணங்கள் முன் 6, 7, 8, 9, 38, 39 வது பக்கங்களிலும் "மாயா வாத சைவ சண்ட மாருதம்" 102 வது பக்கத்திலும் காண்க.

"சொப்பனம் பொய்யோ மெய்யோ என்பது பின்னர் ஆராயப்படும்' என இரு தலைப் பிறைக்குள் கூறினா ரன்றா? இதனால் சொப்பனம் பொய் யென நிச்சயிக்க வில்லை யெனத் தெரிகிறது. இவ்விடத்தி லிவ்வாறு கூறிய இவரே: முன்னர்க் "கனாக் காட்சிகள்.. நம்மால் நிகழும் விபரீதக் காட்சியே யன்றி, அக்காட்சிக் கண் நிகழும் தோற்றங்கள் உண்மையளவிற் றோற்றுவனவாமோ? இல்லை, இல்லை. அவை யெல்லாம் எமது மனத்தின்க ணிகழும் நினைவை யொப்ப ஒருவகை நினைவே யாம். அவற்றுக்குத் தமக்கென வோர் தோற்றமுமில்லை, நாசமு மில்லை. இவற்றை யோர் பொருளென மதித்தலும், அவற்றுக்குத் தோற்றங் கற்பித்தலும் பித்தாட்டமாம். ஆகவே, இல் பொருள் தோன்றும் என நமது நண்பர் மயங்குவது அவர்களது பிராந்தியே யென முடிக்க. பிரபஞ்சமும் இங்ஙனமே ஓர்

விபரீதக் காட்சியே என்பீ ராயின், அஃதேல் அதனை இல் பொரு ளெனக் கூறும் கூற்றை இக் கணத்திற்றானே மறந்து விடுக. மறந்து விபரீதக் காட்சியே என்று கையேற்றுக் கொள்க" என அவ்விடத்திற் சொப்பனம் பொய்யெனக் கூறினார். ஒரு இடத்தில் சொப்பனம் பொய் யெனக் கூறி, இப்போது பொய்யோ மெய்யோ எனச் சந்தேகங் கொண்டு ஆராயத் தொடங்குவதை யோசிக்கின், முன்பாகத்தில் இவர் மதவிரோதமாகவும், இவர் மத நூல் விரோதமாகவும் சொப்பனம் பொய் யெனச் சொன்னது தப்பெனப் புலப்பட் டிருப்பதுபோற் றோன்றுகின்றது. சொப்பனம் பொய்யென இவர் கூறியபோது அது இவர் மதத்திற்கும் இவர் மத நூலுக்கும் விரோதமென அப்போதே ப்ரம்மவித்தையின் கண் வரைந் திருந்தோம். அதன் பேரில் இப் பூர்வபட்சியார் விழித்துக் கொண்டார் போலும். அன்றி யிவர் மதத்தினர் எவரேனும் 'சொப்பனம் பொய்யெனத் தம்மத விரோதமாகக் கூறுவது கூடா' தென இடித் திடித்துப் புத்தி புகன் றிருப்பார்கள். அது பற்றியே அப்போது சொப்பனம் பொய் யெனத் துணிந்து சொன்னதை விட்டு, இப்போது பொய்யோ மெய்யோவெனச் சந்தேகங் கொண்டது போல் காட்டி, ஆராயத் தொடங்குவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இவ் வாராய்ச்சியில், தற் கையமின்று; ஏனெனின் சொப்பனம் மெய்யென்பது இவர்மத சிந்தாந்மாகலி னென்க. அவ்வாறே இவர் மத அவிரோதமாகச் சொப்பனம் மெய் மறுத்துச் சொப்பனம் பொய் யெனச் சித்தாந்தப் படுத்துகின்றோம். இவர் சொப்பனம் மெய்யெனத் தாபிக்க எழுங்கால் 'தத்துவவாதம்' 'அவைதிக சைவசண்ட மாருதம் அல்லது துவித சைவர் விடைகளின் மறுப்பு' இப்புத்தகத்தின் முன் பாகத்தின் 53, 54; 55, 56, 57 - வது பக்கங்கள் இவற்றைப் பார்த்து, அதன்பேரில் தாபிக்க எழுதுவாராக.

"சொப்பனக் காட்சிக்கு அறிவே காரணமாதல் போலப் பிரபஞ்சக் காட்சிக்கும் அறிவே காரணமன்றி அஃதுண்மைப்பொரு ளல்ல என்பீராயின், அறிவினாற்றானோ உலகந் தோன்றியதென்பது ஐந்தாங்கூற்றுக் கண்ணழித்துரைக்கப் படுமிடத்துக் கண்டிக்கப் படும். ஆனால் அறிவுதானே பிரபஞ்சத்துக்கு வித்து என்பதை ருசுப்படுத்திக் காட்டுதல் வேண்டும். இங்ஙனமின்றி வாளா கூறிவிடுதலினால் அக்கூற்றுத் திரம் பெறாது. ஆகவே அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை யில் பொருள் என்றலும் சாதிக்கப்பட மாட்டா தென்க. அன்றியும், டென்பதும், அஃதுண்டென் றாகவே, அவ்வறிவுக்கு முதலாகிய ஆன்மா உண்டென்பதும், பெறப்பட்டு விடுமாம். ஆமாயின் இவற்றை இல் பொருள் என்றலும் இவையுள்ள இடத்துக் கடவுள் இருத்தல் கூடாதென்றலும் எனப்படுமாமோ?

என்றார்.

இவ் விஷயத்திற்கு மறுப்பு முன்னரே யெழுதப்பட்டு, அது ப்ரம்மவித்யாவின் கண் வெளியாய், இப்போது இப்பத்திகம் 36, 37,38 வது பக்கங்களில் வந்திருக்கிறது. அதற்குப் பதில் ஏதும் எழுதாமல் மறுக்கப்பட்ட பூர்வ பக்ஷத்தினையே மீண்டும் எழுதினார்.

(1896ஞ பிப்ரவரிமீ 19உ இந்துசாதனம்.)

"பிரபஞ்சம் சந்நிநோயுற்றாரது விபரீதக் காட்சியை ஒத்ததென்பது எங்ஙனம் பெறப்படும். சந்நிக்கட் பட்டான் ஒருவனுக்குத் தோற்றுவன சில அவனது விபரீதக் காட்சி யென்பது தக்க சாட்சியங் கொண்டு நிறுத்தப்படும். இங்ஙனமே பிரபஞ்ச த்தையும், ஓர் விபரீதக் காட்சி என்று நிறுத்தற் கியைந்த சாட்சியம் என்னை" என்கின்றார்.

சந்நி: நோயுற்றாரிடத்திலுள்ளது. அது விபரீத மயக்கம். அங்ஙனமே பிரமத் தின் கண் விபரீதம் மாயா மயக்க மென்க. (பிரமத்தின் கண் மாயை இவ்வாறி ருக்குமெனப் பன்முறை கூறி விருப்பதால் இவ்விடத்தில் அதைப் பற்றிப் பேசாது விட்டனம்.

"ஆன்மாக்களுக்கு மாயை காரணமாகத் தனு கரணங்களைக் கொடுத்தது அவர்களுடைய அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம். இந்தக் கொடையை சந்நி நோய்க்கு ஒப்பிட்டு இவற்றால் விபரீதக் காட்சி விளையு மென்றால் கடவுளுடைய காருண்ணிய நெறி என்படுமோ?'" என்கிறார்.

இதிலும் உவமான இலக்கணந் தெரியா தெனக் காட்டிக் கொள்ளுகின்றார். அடிக்கடி இவரது தெரியாமையை யெடுத்துக்காட்டுவது எமக்கே விசனமா யிருக் கின்றது! ஆன்மாக்கட்குத் தனு கரணங்கள் கொடுக்கப் பட்டது அறிவு விளங்குதற் பொருட்டாம். அவ்வாறு சந்நிநோய் கொடுக்கப்பட்டது என்ன நன்மையைக் கருதி யென்று கேட்கின்றார். இதுவும் அதைப் போல நன்மை யிருந்தாற்றான் இவ் அவமானத்தை யங்கீகரிப்பார் போலும்; இல்லா விடில் அங்கீகரிக்கமாட்டார் போலும். உவமேயத்தைப் போல் நன்மை யுண் விடில் அங்கீகரிக்கமாட்டர் போலும். உவமேயத்தைப்போல் நன்மை யுண்டானாற்றான் உவமானஞ் சொல்ல வேண்டு மாக்கும்; இல்லாவிடில் சொல்லக் கூடா தாக்கும். இவ்விதியைக் குகதாஸர் எங்குக் கண்டு பிடித்தனரோ அறியேம். ஈசன் எங்கும் வியாபகமானவர்; அவர்க் குவமானம் ஆகாயஞ் சொல்லப்படுகின்றது. அங்ஙன மாயின் ஈசன் அடியார்களுக்கு வேண்டு வனவற்றைக் கொடுக்கும் வள்ளல்; அவ்வாறு ஆகாயம் கொடுக்கும் வள்ளலோ? அன்று. அதனால் ஈசனுக்கு ஆகாயததை யுவமை கூறப்படா தெனக் குகதாஸர் கூறுவார் போலும். உவமேயத்துக் குள்ள குணங்க ளெல்லாம் உவமானத்தில் இருக்க வேண்டுமாயின், அவ்வாறு கூற, உலகில் ஓர் பொருளும் அகப்பட மாட்டா வே. கூந்தலுக்கு மேகத்தை யுவமானமாக அலங்கார நூல் கூறுகின்றது. அப்படி யானால் மேகத்தைப் போல உலகத்திற்கு க்ஷேமத்தினை யுண்டாக்கு கின்றதா கூந்தல்? இல்லையே. அப்படி யானால் கூந்தலுக்கு மேக உவமானம் சொல்லப் படாது போலும். இதனால் உவமையில் எல்லாக் குணங்களும் ஒத்திருக்க வேண்டு மெனக் கேட்பது தகுதி யன்று.

இது நிற்க; சந்நி நோ யுள்ளவனுக்கு யாதொரு கடப்பாடு மில்லை யென்றும், அதனோடு அக கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனை யில்லை யென்றும்; கடப்பாடும்,

கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சாக்கிர வுலகில் உண்டென்றும், ஆதலால் சந்நி நோயை (அதாவது சந்நி நோய்க் காட்சிப் பொருளை) இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கைக்கு ஒப்புச் சொல்லப்படா தென்றுங் கூறுகின்றார். இதிலும் இவரது உவமான விலக்கணந் தெரியாமையே வெளியாகின்றது. விலங்கு, பறவை, நீரில் வாழ்வன, ஊர்வன, தாபரம் இவைகட்கும்,., மானுடக் குழந்தைகட்கும் கடப்பாடும் கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் இல்லை. அதனால் விலங்காதிகட்கு, இப்பிரபஞ்ச வாழ்க்கை யின்றெனச் சொல்லப்படுமா? இவர் சமயிகள் கடவுளுக்குக் கடலையும், உயிருக்கு நீரையும், பாசத்துக்கு உப்பையும் உவமான மாகச் சொல்லுகின்றார்கள். இதில் கடவுளும் உயிரும் சித்து; அவ்வாறு கடலும் நீரும் சித்தா? கடப்பாடும், கடப்பாடு கடத்தலினால் தண்டனையும் சந்நியா லுண்டாகும் பொருளுக்கு இல்லாமை காரணமாகச் சந்நித் தோற்றப் பொருளைச் சொல்லப்படா தென்றால், கடப்பாடும் அதைக் கடத்தலினால் தண்டனையு மில்லாததினால் நீரையும் உப்பையுங் கூடச் சொல்லப்படாதே. அப்படி யிருக்க அவ் வுவமானத்தை இவர் சார்பினர் என் சொன்னார்கள்? பிறர் பக்ஷத்தில் குற்றங் கூற எழுதற்கு முன் அது குற்றமா? அன்றா? என முன்னர் யோசிக்க வேண்டும். குற்றமாயின் பின்னர் அக்குற்றம் தம் மதத்திலு முளதோ? இலதோ? என்று யோசிக்க வேண்டும். இரண்டு மின்றி வாயில் வந்ததை யெல்லாஞ் சொல்லி விடுவது நன்றன்று. இவர் கூறுவது குற்ற மெனக் காட்டுதற்கு இன்னொரு உவமானங் கூறுவாம். ஈசன் மாயையி லிருந்து சேதனா சேதன உலகை யுண்டாக்குகைக்குக் குயவன் மண்ணி லிருந்து குட முண்டாக்குகையை யுவமான மாகக் கூறுகின்றார்கள் இவர் சமயிகள்; அதை யிவரும் அங்கீகரித்தே யிருக்கின்றார். இதில் உவமேயத்தின் சேதனம் சட உலக வாழ்க்கையை. அனுபவிக்கின்றது; அவ்வாறு உவமானத்தின் குட மானது என்ன வாழ்க்கையை அனுபவிக்கும்? அனுபவிக்காத போது ஷை உவமானத்தை யிவ ரேன் சொல்லுகின்றார்? இதனால் இவர் தாக்ஷேபம் பயனற்ற தாகின்ற தன்றா? நிற்க; ஷை சந்நிப் பொருள் விஷயத்தில் ஒப்புவமை யாதெனில் சித்தாகிய ப்ரம்மத்தின்கண் சடமாகிய உலகு தோற்றம். என்னு முவமேயத்துக்குச் சித்தாகிய ப்ரம்மத்தின்கண் சடமாகிய உலகு தோற்றம் என்னு முவமேயத்துக்குச் சித்தாகிய மனத்தின்கண் சட மாகிய உலகு தோற்றம் என்பதாம். இதில் ஏதேனும் பொருத்த மில்லா திருந்தால் காட்டலாம். இவ் வொப்புமையை விட்டு ஒப்புமை யில்லாப் பிற குணங்களை யெடுத்துக் காட்டி, உவமான வுவமேயப் பொருத்தம் இல்லை யெனச் சொல்வது உவமான உவமேய விலக்கணந் தெரியாமையாம். "கல்லொத்த சிந்தை" யென்பதில் கடினத்துக்குக் கல் உவமானமே யன்றி; கனம், சப்த ஸ்பரிச ரூப ரச கந்தத் தன்மை, திருசியம், மலையிலிருந் துண்டாதல், அணு அணுவாய்ப் பெயர்க்கப்படுதல் முதலியன உவமான மன்றே.

"மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சுருதி சம்மத மன்றோ. ஆகவே அம் மாயைக்கட் பட்ட வழித் தோன்றுவ எனைத்தும் மயக்க வுணர்ச்சியே யாய் இந்தப் பிரபஞ்சமும் விபரீதக் காட்சியே யாம் என்பீ ரேல் மாயை மயக்கஞ் செய்வ தொன் றென்பது சத்தியம். அந்த மயக்கம் எவ்வியல்பிற்று? இல்லதை யுள்ளதாய் விபரீதக்காட்சி பயக்குந் தகையதாமோ அற்றன்றாம்" என்கிறார்.

இதற்கு யாம் கூறுவ தியாதெனின், அந்த மாயா மயக்கம் இல்லதை யுள்ள தாக்கி விபரீதப் படுத்துந் தகையதே யாம் என்பது. அது பற்றியே பொருளல்ல வற்றைப் பொருளென் றுணர்தலை மருள் என்றனர் நாயனார். மாயை பொய்யென்பதற்கும், இல்லதை யுள்ளதாய்த் தோற்றுவிக்குமென்பதற்கும், அதோடு விபரீதமென்பதற்கும் வேண்டியபிரமாணங்கள் முன் 6,7,8, 9-வது பக்கங்களில் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. அவற்றை வாசித்துப் பார்ப்பாராக. "அஃதா மாயின் கடவுள் எம்மை அஞ்ஞானத்தினின்றுங் கரை யேற்றுதற் கோருபாயமாக இவ்விபரீதக் காட்சியில் நிலைப்படுத்தி வைக்கமாட்டார்." என்கிறார். இவ் வாக்கியத்தில் அஞ்ஞான மிருக்கிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார்; கடவுள் அஞ்ஞானத்தி னின்றுங் கரை யேற்றுகிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார். இதனால் இரண்டும் இருக்கின்றன வெனத் தெரிகிறது. இதன்படியே கடவுள் விபரீதக் காட்சி யான அஞ்ஞானத் தோற்றத்தையுந் தந்தார்; அதை நிவிர்த்தி செய்து கொள்ளத் தக்க விபரீத மில்லா ஞானத்தையும் தந்தார். அது பற்றியே "எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப் பொ ருள் காண்ப தறிவு" என்றார் நாயனார். விபரீதக் காட்சியில் கடவுள் நிலைப்படுத்தி வைக்க வில்லை. ஜீவனது தீய கருமமானது விபரீதத்தை யுண்மை யென மயங்கச் செய்தது. மாயையால் பிளவு பட்ட துவித சித்தாந்திகள் அத்தீய கரும வயப் பட்டுப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளென மயங்கி மாணாப் பிறப்பை யடைகின்றார்கள்; மாயா ரகித அத்வைத சித்தாந்திகளோ தீய கருமத் தினின்றும் விலகி, பொருளல்ல வற்றைப் பொருளல்லவாகவும், பொருளைப் பொருளாகவும் தெளிந்து மாணாப் பிறப்பினின்றும் நீங்குகின்றார்கள்.

"இம்மாயை எம்மை அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்புமாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வதாயினும் இதனாற்றானே எமது சிற்றறிவும் சிறு தொழிலும் விளக்கம் பெறுதலு முண்டாம். ஆனது பற்றியே அம் மாயை காரணமாக எமக்குக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமானார் தனு கரணங்களைத் தந்த தென்க. இங்ஙனந் தந்தமை யாகிய இந்த நியாயந்தானே எமதறிவுக்கு விடயமாகும் பிரபஞ்சத்தை ஓர் விபரீதக் காட்சியெனக் கோடல் சிறிதுங் கூடா தென்று தெள்ளிதின் விளக்குமாம்" என்கிறார்.

இவ் வாக்கியத்தில் 'அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்பு மாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வது' என்றாரே யன்றி, நாயனார் கூறிய வாறு பொருளல்ல வற்றைப் பொருளென் றுணருமாறு மயக்குகின்றதாய்ச் சொல்ல வில்லை. இவரது மதத்திற்குத் தீங்குண்டா மென நாயனார் கருத்தை யனுசரிக்க வில்லை போலும். இவ ரவ்வாறு சொல்லாது போயினும் அதிலும் அந்தப் பொருளில்லாது போக வில்லை. அநித்திய வத்துவை விரும்புதற்குக் காரண மென்னை? நித்திய மென்று கொண்டமையே நித்திய மானது முக் காலத்து முள்ளது; அநித்திய முக்காலத்து மில்லாதது. முக்காலத்து இல்லாத தென்றால், ஓர் காலத் துள்ள தென்று சொல்லக் கூடும். ஓர், காலத்துள்ள தென்றால் அது இறந்தகாலத்தும் எதிர்காலத்து மில்லை யென்றாகி, அதாவது முன்பின் இல்லை யென்றாகி, இடையில் மாத்திர மிருக்கின் றதென்றாகிறது. அங்ஙன மாயின், முன்னும் பின்னும் அசத்தும், இடையில் சத்தும் என்றாகின்றது. முன்னும் பின்னும் அசத்தாகு மொன்று, இடையில் மாத்திரம்

சத்தாவ தெங்ஙனம்? எது சத்தோ, அது முக்காலத்து அதாவது என்றும் சத்தே; எது அசத்தோ, அது முக்காலத்தும் அதாவது என்றும் அசத்தே.

ஒருகாலத்து அதாவது இடையில் மாத்திர முள்ளதாய்க் காணப்படுகின்றதே யெனின், காணப் படினும் அக் காலத்தும் அசத்து அசத்தே. யாங்ஙனென்னின் கூறுதும் கயிற்றரவு முன்னும் பின்னும் அசத்து; அதோடு இடையிலும் அசத்தே. சத்தாய்க் காணப் படுகின்றதே யெனின், சத்தென்பது மருளே யன்றித் தெளி வன்று. யதார்த்தத்தில் அரவில்லை யெனலே திண்ணம். இந்த நியாயத்தின் பிரகாரம் இவர் கூறிய 'அநித்திய வஸ்து' என்பது அசத்தே யாகின்றது. அசத்தைச் சத்தாகக் கொண்டால் அதாவது பொருளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டால் விருப்ப முண்டாகின்றது; விருப்பமுண்டாதற்குக் காரணம் பொருளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கோடலே யாம். அதற்குக் காரணம் மயக்கம். அது பற்றியே “காமம் வெகுளி மயக்கம் இவை மூன்ற னாமங் கெடக் கெடும் நோய்" என்றார் நாயனார். மயக்கத்தினால் காமம் வெகுளி அதாவது விருப்பு வெறுப் புண்டா மென்பது, மயக்கம் காரணமும் காமம் வெகுளி காரியமுமாம். மயக்கமாவது யாதெனின் பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளாகக் கோடல். அந்த மயக்கத்தையே நாயனார் மருள் என்றார். இவ்வித மயக்கம் யாரிடத்துள்ளது? பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்ளுவோ ரிடத் துள்ளது. பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கொள்வோர் யாவர்? இவரும் இவர் சார்பினருமேயாம். இவர் சார்பினரான சிவஞான சுவாமிகள் காரியமும் உள் பொருள், காரணமும் உள் பொருள் எனக் கூறியிருக்கின்றார். காரியம் இல் பொரு ளெனத் தத்துவவாத முதலிய நூற்களால் தாபிக்கப்பட் டிருக்கின்றது; இப்புத்தகத்தின் முன்பாகத்திலும் பல விடங்களில் காரியம் இல் பொருளென வாத முகத்தான் சித்தாந்தஞ் செய்யப்பட் டிருக்கின்றது. இஃதன்றி முன் 89, 90-வது பக்கங்களில் காரிய மில் பட்டிருக்கின்றன. ஆதலால் இது விஷயத்தில் இவர் வாயைத் திறவா திருத்தலே அழகு.

“இன்னமும் பிரமத்தின் சந்நிதியிலே யாதானு மோர் ஏதுவின்றி இங்ஙனம் இல்லதை யுள்ளதாய்க் காட்டும் விபரீத காட்சிக் கியைந்த நிகழ்ச்சிகள் நடை பெற்று வரும் என்றால் அது பிரமத்துக்கே தீராப் பேரிழுக்காய் முடியு மென்பதைச் சிந்தித்துணர்க” என்கிறார்.

இதற்குச் சமாதானம் ‘சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை, 18, 19, 20, 21 வது பக்கங்களிலும், ‘துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 6, 7 வது பக்கங்களிலும், ‘அத்வைத தூஷண பரிகாரம்’ 48 வது பக்கத்திலும், ‘அவைதிக சைவசண்ட மாருதம் அல்லது துவித சைவரே மாயாவாதிகள்’ என்ற நூலில் 132, 133 134 135, 136 வது பக்கங்களிலும் இன்னும் இதன் முன்னர் வந்த பல துவித சைவ கண்டன நூல்களிலும் விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆதலால் இங்கு ஏதும் பேசாது விட்டனம். அந்தச் சமாதனங்களின் மேல் ஆசங்கை செய்வாரானால் பிறகு அதற்குப் பதிலளிக்கப்படும்.

1896ஸ்ரீ மார்ச்சுமீ 18உ இந்து சாதனம்

“இனி மாயை சன்னிநோய்க்கு ஒப்பாமென்றால், அந்நோயிற் பட்டுழல் வார்க் கொப்பார் யார்? ஜீவர்கள் என்பீரேல் அப்போது ஜீவர் என்றோர் முதல் பிரமத்தின் வேறா யுளர் என்பது பெறப்பட்டு விடுமே, அற்றன்று அங்ஙனம் பட்டுழல்வது பிரமமே என்னில் பிரமம் மாயையிற் பட்டவழி மயக்குற் றழிவ தொன்றாயின், அப்பிரமத்தின் ஈச்சுர லக்கணம் யாண்டோடி ஒழிக்குமோ? அங்ஙன மன்று. அங்கனம் பட்டுழல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலன் மென்னில் பிரமத்தின் பிரதிபலன ந்தான் இங்ஙனம் மயக்குற்றழியுமென்றால் அது பிரம சைதன்னியத்தின் பரிபூரண ஞான சொரூபத்துக்கு ஏற்படைத்தாகுமோ? மாயையிற் பிரமம் பிரதிபலித்த வழி, அதன் சித்தியலும் அப்பிரதி பலனத்தில் செவ்வே அமைந் திருப்பக் காண்கிறோம். சித் தியல் அமைத்த போது அதனோடு அபேதமா யுள்ள ஞான சொரூபம் எங் குற்றதோ? அந்த மாயை பொய்யென்பதற்கும், இல்லதை யுள்ளதாய்த் தோற்று விக்குமென்பதற்கும், அதோடு விபரீத மென்பதற்கும் வேண்டியபிரமாணங்கள் முன் 6,7,8, 9-வது பக்கங்களில் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன. அவற்றை வாசித்துப் பார்ப்பாராக. "அஃதா மாயின் கடவுள் எம்மை அஞ்ஞானத்தினின்றுங் கரை யேற்றுதற்கோரு பாயமாக இவ்விபரீதக் காட்சியில் நிலைப்படுத்தி வைக்கமாட்டார்." என்கிறார். இவ் வாக்கியத்தில் அஞ்ஞான மிருக்கிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார்; கடவுள் அஞ்ஞானத் தினின்றங் கரை யேற்றுகிறதாகவுஞ் சொல்லுகின்றார். இதனால் இரண்டும் இருக்கின்றன வெனத் தெரிகிறது. இதன்படியே கடவுள் விபரீதக் காட்சி யான அஞ்ஞானத் தோற்றத்தையும் தந்தார்; அதை நிவிர்த்தி செய்து கொள்ளத் தக்க விபரீத மில்லா ஞானத்தையும் தந்தார். அது பற்றியே "எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு" என்றார் நாயனார். விபரீதக் காட்சியில் கடவுள் நிலைப்படுத்தி வைக்க வில்லை. ஜீவனது தீய கருமமானது விபரீதத்தை யுண்மை யென மயங்கச் செய்தது. மாயையால் பிளவு பட்ட துவித சித்தாந்திகள் அத்தீய கரும வயப் பட்டுப் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளென மயங்கி மரணாப் பிறப்பை யடைகின்றார்கள்; மாயா ரகித அத்வைத சித்தாந்திகளோ, தீய கருமத்தினின்றும் விலகி, பொருளல்ல வற்றைப் பொருளல்லவாகவும், பொருளைப் பொருளாகவும் தெளிந்து மாணாப் பிறப்பினின்றும் நீங்குகின்றார்கள்.

“இம்மாயை எம்மை அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்புமாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வ தாயினும் இதனாற்றானே எமது சிற்றறிவும் சிறு தொழிலும் விளக்கம் பொதஅ முண்டாம்.. ஆனது பற்றியே அம் மாயை காரணமாக எமக்குக் காருண்ணிய சொரூபியாகிய பெருமானார் தனு கரணங்களைத் தந்த தென்க. இங்ஙனந் தந்தமை யாகிய இந்த நியாயந்தானே எமதறிவுக்கு விடயமாகும் பிரபஞ்சத்தை ஓர் விபரீதக் காட்சியெனக் கோடல் சிறிதுங் கூடா தென்று தெள்ளிதின் விளக்குமாம்” என்கிறார்.

இவ் வாக்கியத்தில் ‘அநித்திய வஸ்துக்களில் விரும்பு மாறு ஓர் வகைத்தாய மயக்கத்தைச் செய்வது' என்றாரே யன்றி, நாயனார் கூறிய வாறு பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளென் றுணருமாறு மயக்குகின்றதாய்ச் சொல்ல வில்லை.

இவரது மதத்திற்குத் தீங்குண்டா மென நாயனார் கருத்தை யனுசரிக்க வில்லை போலும். இவ ரவ்வாறு சொல்லாது போயினும் அதிலும் அந்தப் பொருளில்லாது போக வில்லை. அநித்திய வத்துவை விரும்புதற்குக் காரண மென்னை? நித்திய மென்று கொண்டமையே. நித்திய மானது முக்காலத்து முள்ளது; அநித்திய முக்காலத்து மில்லாதது. முக்காலத்து இல்லாத தென்றால், ஓர் காலத் துள்ள தென்று சொல்லக் கூடும். ஓர் காலத்துள்ள தென்றால் அது இறந்தகாலத்தும் எதிர்காலத்து மில்லை யென்றாகி, அதாவது முன்பின் இல்லை யென்றாகி, இடையில் மாத்திர மிருக்கின்றதென்றாகிறது. அங்ஙன மாயின், முன்னும் பின்னும் அசத்தும், இடையில் சத்து என்றாகின்றது. முன்னும் பின்னும் அசத்தாகு மொன்று, இடையில் மாத்திரம் சத்தாவ தெங்ஙனம்? எது சத்தோ, அது முக்காலத்து அதாவது என்றும் சத்தே; எது அசத்தோ, அது முக்காலத்தும் அதாவது என்றும் அசத்தே.

ஒருகாலத்து அதாவது இடையில் மாத்திர முள்ளதாய்க் காணப்படுகின்றதே யெனின், காணப் படினும் அக் காலத்தும் அசத்து. அசத்தே யாங்ஙனெனின் கூறுதும் கயிற்றரவு முன்னும் பின்னும் அசத்து; அதோடு இடையிலும் அசத்தே. சத்தாய்க் காணப் படுகின்றதே யெனின், சத்தென்பது மருளே யன்றித் தெளி வன்று. யதார்த்தத்தில் அர வில்லை யெனலே திண்ணம். இந்த நியாயத்தின் பிரகாரம் இவர் கூறிய 'அதித்திய வஸ்து' என்பது அசத்தே யதின்றது. அசத்தைச் சத்தாகக் கொண்டால் அதாவது பொருளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டால் விருப்பமுண் டாகின்றது; விருப்பமுண்டாதற்குக் காரணம் பொரு ளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கோடலே யாம். அதற்குக் காரணம் மயக்கம். அது பற்றியே “காமம் வெகுளி மயக்கம் இவை மூன்ற னாமங் கெடக் கெடும் நோய்" என்றார் நாயனார். மயக்கத்தினால் காமம் வெகுளி காரியமுமாம். மயக்கமாவது யாதெனின் பொருளல்லவற்றைப் பொரு ளாகக் கோடல். அந்த மயக்கத்தையே நாயனார் மருள் என்றார். இவ்வித மயக்கம் யாரிடத்துள்ளது? பொருளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொள்ளுவோ ரிடத் துள்ளது. பொரு ளல்லவற்றைப் பொருளாகக் கொள்வோர் யாவர்? இவரும் இவர் சார்பினருமேயாம். இவர் சார்பினரான சிவஞான சுவாமிகள் காரியமும் உள் பொருள், காரணமும் உள் பொருள் எனக் கூறியிருக்கின்றார். காரியம் இல் பொரு ளெனத் தத்துவவாத முதலிய நூற்களால் தாபிக்கப்பட்டிருக்கின்றது; இப்புத்தகத்தின் முன்பாகத்திலும் பல விடங்களில் காரியம் இல் பொருளென வாத முகத்தான் சித்தாந்தஞ் செய்யப்பட் டிருக்கின்றது. இஃதன்றி முன் 89, 90-வது பக்கங்களில் காரிய மில் பொருளென உபநிஷத் பிரமாணமும் புராணப் பிரமாணமும் காட்டப் பட் டிருக்கின்றன. ஆதலால் இது விஷயத்தில் இவர் வாயைத் திறவா திருத்தலே அழகு.

“இன்னமும் பிரமத்தின் சந்நிதியிலே யாதானு மோர் ஏதுவின்றி இங்ஙனம் இல்லதை யுள்ளதாய்க் காட்டும் விபரீதக் காட்சிக் கியைந்த நிகழ்ச்சிகள் நடை பெற்று வரும் என்றால் அது பிரமத்துக்கே தீராப் பேரிழுக்காய் முடியு மென்பதைச் சிந்தித்துணர்க” என்கிறார்.

இதற்குச் சமாதானம் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை', 18, 19, 20, 21 வது பக்கங்களிலும், 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்" என்ற நூலில் 6,7 வது

பக்கங்களிலும், 'அத்வைத தூஷண பரிகாரம்' 48 வது பக்கத்திலும், 'அவைதிக சைவசண்ட மாருதம் அல்லது துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 132, 133 135, 135, 196 வது பக்கங்களிலும் இன்னும் இதன் முன்னர் வந்த பல துவித சைவ கண்டன நூல்களிலும் விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆதலால் இங்கு ஏதும் பேசாது விட்டனம். அந்தச் சமாதனங்களின் மேல் ஆசங்கை செய்வாரானால் பிறகு அதற்குப் பதிலளிக்கப்படும்.

1896ஞ மார்ச்சுமீ 18உ இந்து சாதனம்.

"இனி மாயை சன்னிநோய்க்கு ஒப்பாமென்றால், அந்நோயிற் பட்டுழல்வார்க் கொப்பார் யார்? ஜீவர்கள் என்பீரேல் அப்போது ஜீவர் என் றோர் முதல் பிரமத்தின் வேறா யுளர் என்பது பெறப்பட்டு விடுமே, அற்றன்று அங்ஙனம் பட்டுழல்வது பிரமமே என்னில் பிரமம் மாயையிற் பட்டவழி மயக்குற் றழிவ தொன்றாயின், அப்பிரமத்தின் ஈச்சுர லக்கணம் யாண்டோடி ஒழிக்குமோ? அங்ஙன மன்று, அங்ஙனம் பட்டுழல்வது. பிரமத்தின் பிரதி பலன் மென்னில் பிரமத்தின் பிரதிபலன ந்தான் இங்ஙனம் மயக்குற்றழியுமென்றால் அது பிரம சைதன்னியத்தின் பரி பூரண ஞான சொரூபத்துக்கு ஏற்புடைத்தாகுமோ? மாயையிற் பிரமம் பிரதிபலித்த வழி, அதன் சித்தியலும் அப்பிரதி பலனத்தில் செவ்வே அமைந் திருப்பக் காண்கிறோம். சித் தியல் அமைந்த போது அதனோடு அபேதமா யுள்ள ஞான சொரூபம் எங் குற்றதோ? அந்த ஞான சொரூபம் இங்கே காணப் பெற்றில தென்றால் இந்த அஞ்ஞான சொருபமே பிரமத்தின் சொரூப மாம் என்றாவது அல்லது மாயையிற் பிரதிபலித்த வழி மயக்குற் றழியு மியல்பே அந்தப் பிரமத்தின் சுவ ரூப மாம் என்றாவது கோடல்வேண்டும். இங்ஙனங் கொள்ளுங்கால் பிரம லக்கணம் எனப்பட் டழி யாது"

என்கிறார்.

நோய்ப்பட் டுழல்வது சீவரென்றால் பிரமத்துக்குச் சிவம் வேறாகுமென்றும், வேறென்று சொல்வதற்கஞ்சிப் பிரமமேயென்றால் பிரமம் மாயை வயப்பட்டு அழியு மென்றுங் கூறுகின்றார். இதற்குச் சமாதானம் 'சங்கராசாரியர் அவதார மகிமை' யில் 19, 20, 21, 22 வது பக்கங்களிலும், 'துவித சைவரே மாயாவாதிகள்' என்ற நூலில் 6, 7, 8 வது பக்கங்களிலும், 'மாயாவாத சைவ சண்ட மாருத' த்தில் 103, 110, 111 வது பக்கங்களிலும் காண்க, அங்ஙனம் பட்டுழல்வது பிரமத்தின் பிரதி பலனமென்னில் பிரமம் அபரி பூரணமாகும் என்றார் பரிபூரணத்திற்காக அத்வைதிகள் மார்படித்துக் கொள்ளுவதாய் முன்னர்ச் சொல்லி, இப்போது அந்த மார்படித்துக்கொள்ளும் தொழிலை இவரே யேற்றுக் கொண்டது மிகு விசனமா யிருக்கின்றது! அங்குத் தப்பி, இங்குத் தப்பி, எங்குத் தப்பியோடியும் பரி பூரணத்துக்கு வழி யகப்படாமல் தத்தளித்து அவஸ்தைப்பட்டுக்கொண்டிருக்கும் (பிரமத்துக்கு ஔபசிலேஷிகவியாயகங் கூறும் மதஸ்தரான) இக்குகதாசர்: இச்சமயத்தில் பிரமத்துக்கு வெகு பரிபூரணஞ் சொல்வதுபோல் காட்டிக் கொள்ளுவது விந்தையே யாம்! நிற்க; பிரமம் பரிபூரணமா யிருந்தும் பிரதிபிம்பித்தல் கூடு மென்பதற்கு வேண்டிய நியாயம் 'அத்வைத தூஷண

பரிகாரம்' 28, 29 வது பக்கங்களில் சொல்லியிருப்பதை மற்றொரு முறை கவனித்துப் பார்த்துச் சமாதானப் படுவாராக; அதோடு பிரதிபிம்ப பக்ஷம் ஏகதேச வுவமானமென ஷெ 'அத்வைத் தூஷண பரிகாரம்' 16, 17, 18, 19 வது பக்கங்களில் காண்பாராக; அதோடு பிம்பப் பிரதிபிம்ப பக்ஷம் சுருதியாதிகளில் கூறி யிருப்பதற்குக் காரணமும் பயனும், "அவைதிக சைவசண்டமாருதம் அல்லது துவிதசைவர் விடைகளின் மறுப்பு" என்ற நூலில் 96, 97 வது பக்கங்களில் உபநிஷத் பிரமாணத்தோடு தெரிந்து கொள்வாராக. பிரமத்தின் பிரதிபலனம் சீவனென்றால் பிரமத்தின் ஞானம் சீவனிடத்துச் செவ்வே யமைந்திருக்கவேண்டுமென்றார். இவர் வேதாந்த நூலை வாசித்து அதன் பேரில் ஆசங்கை செய்கின்றாரா? அல்லது அதைக் கற்றுக் கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்றாரா? வாசித்து ஆசங்கை செய்கின்றா ரென்னின், வாசித் திருந்தால் அதற்குக் காரணம் அதிலேயே சொல்லி யிருக்கின்றதே. கற்றுக்கொள்ள ஆசங்கை செய்கின்றா ரென்னின் இவ்வாறு எழுதிக் கேட்டுக் கற்றுக் கொள்வது முறைமையுமன்று; பயனு மில்லை. எவ்வாறு கேட்கினும் பதில் கூறுவது கடமை யாகலின் அது பற்றிக் கூறுதும். பிரமத்தின் ஞானம் சீவனிடத்துச் செவ்வே யமையாமைக்குக் காரணம் பிரமமன்று; பிரதிபலனத்துக் கிடமான அவித்தையே யாம். மாயை நிர்ம்மல சலத்தைப்போன்ற தென்றும், அவித்தை மலின சலத்தைப் போன்ற தென்றும் அத்வைத நூல்கள் கூறுகின்றமையின், மலின சலத்தாற் போந்த குற்றம் சூரிய பிம்பத்தைச் சாராதது போன்று அவித்தையால் போந்த குற்றம் பிரமத்தைச் சாராதென்றறிக.

"அற்றன்று: மாயா காரியங்களாகிய தனு கரணங்கள் கொண்டு சுட்டி அறியப் படுவன அனைத்தும் இல் பொருள்களே யாம். இந்தச் சுட் டறிவுக் கெட்டாததே உண்மைப் பொருள் எனப்படும். ஆதலின் இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவ தாகிய பிரபஞ்சம் இல் பொருளே யாம் என்பீ ரேல்; சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே. இங்கே யசத் தென்றது தோன்றி நின் றழிவனவும் தமக்கென வோர் சுவாதீன அமைதி இல்லனவும் சுட்டறிவுக்கு விடயமானவு மாகிய பொருள்களை யன்றி முயற் கோடு போலும் இல் பொருளை யல்ல, சுட்டறிவு விபரீத. அறிவு எனப் படாது. படாதாகவே அவ்வறிவுக்கு விடயமாவனவற்றை விபரீதக் காட்சி யெனலும் கூடாதென்க. மாயா காரணங்களாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு, அம் மாயைக் கதீத மாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச்சத்து இந்தச் சுட்டறிவுக்கெட்டுதல் இல்லையென்று சித்தாந்தம் சொல்லு மன்றி இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல்பொருள் என்று அது சிறிதும் எடுத் திசையா தென்க. சுட்டறிவுக் கெட்டுவன அனைத்தும் இல் பொருளாமென்றால், நாம் இந்த அறிவு கொண்டு யாதொரு முயற்சியும் செய்தல் கூடாது. ஆகவே இந்த நிலையில் நிற்குந் தணையும் நம்மால் யாதொரு கடப் பாட்டையும் நமது சமயம் பூட்டுதல் கூடாது. அது மட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவு ளுண்மையைத்தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும். இது பெரும் பேதைமை யாதலின் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொருளெனச் சாதித்தலும் அதுகொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்றலும் சாலாதபடி காண்க"

என்கிறார்.

இவ்வாக்கியத்தில் 'சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை அசத் தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே' என்று முன்னர்க் கூறி, பின்னர் அதற்கு மாறாகச் 'சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை இல் பொரு ளெனச் சாதித்தாலும் அது கொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென்றலும் சாலாத படி காண்க' என்றார். இது தவிர ஷை வாக்கியத்திற்குப் பிரமாணமாகச் சுருதி யாவது, யுக்தி யாவது, அனுபவ மாவது கூறினா ரில்லை. 'அசத் தென்றது. தோன்றி நின் றழிவனவும் தமக் கென வோர் சுவாதீன அமைதியில்லனவும் சுட்டறிவுக்கு விடய மாவனவுமாகிய' என்றார். தோன்றி நின்று அழிவது என்னும் விஷயத்தில் இருந்தது தோன்றி நின்று அழிகிறதா? இல்லாதது தோன்றி நின்று அழிகிறதா? இருந்தது தோன்றி நின்று அழிகின்ற தென்னின் இருந்தது தோன்றுவானேன்? இருப்பானேன்? அழிவானேன்? தோன்றி யென்றதால் அதற்கு முன் தோன்ற வில்லை யென்றாகின்றது; இருந்து என்றதால் அதற்கு முன் இல்லை யென்றாகின்றது; அழிகின்ற தென்றால் இருப்பது ஒரு போதும் அழிந் திலது. பிரமம் இருப்பது, அதாவது சத்து. அது தோன்றுமா? இருக்குமா? அழியுமா? தோன்றவுந் தோன்றாது, இருக்கவும் இருக்காது, அழியவும் அழியாது; ஆதலால் இருந்தது தோன்றி நின்று அழிய மென்கை பொருந்தாது. இனி இல்லாதது தோன்றி நின்று அழியு மென்னின், இல்லாத தொன்று தோன்றுவ தெங்கே? இருப்ப தெங்கே? அழிவ தெங்கே? மலடி மகன் இல்லாதவன். அவன் றோன் றுவானா? இருப்பானா? அழிவானா? ஆதலால் இல்லாதது தோன்றி நின்று அழியு மென்கையும் பொருந்தாது. மண்ணின்கண் குடம் போல் தோன்றி நின்று அழியு மென்னின், மண்ணின் கண் குடம் தோன்றிய தென்னும் போதும், இருந்த தென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும் அபாவமே. மண்ணைத் தவிரக் குட மில்லை யெனத் தத்துவ வாதத்திலும், இதற்கு முன் பாகத்திலும் விரிவாய் வாதிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. மண்ணின்கண் குடம் பொய் யென்றும், பேச்சு மாத்திர மென்றும் சாந்தோக்கிய உபநிஷத் முதலிய சற்பிரமாணங்கள் இதற்கு முன் 89, 90 வது பக்கங்களில் காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. இதனாற் றோன்றிய தென்ற போதும், இருந்த தென்ற போதும், அழிந்த தென்ற போதும் காரியம் அசத்து அல்லது சத்துப் போலியா மென்பது சித்தாந்த மாயினமை காண்க. 'சுட்டறிவு விபரீத அறிவு எனப்படாது; படாதாகவே அவ்வறிவுக்கு விடயமான வற்றை விபரீதக் காட்சி யெனலும் கூடா தென்க' என்றனரன்றா? சுட்டறிவு ஏன் விபரீத அறிவு எனப்படாது? கடபடத்தைச் சுட்டி அறிகின்றோம். கடப்படங்கள் காரியம். அவைகட்கு மண்ணையும் நூலையு மன்றி (முற் கூறிய நியாயப்படியும் சாந்தோக்கிய உபநிஷத் முதலிய பிரமாணங்களின் பிரகாரமும்) பொரு ளில்லை. பொரு ளல்லாது போயினும் பொருளாக அறிகின்றோம். கயிற்றின்கண் அரவையும், கானலின்கண் நீரையும், கட்டையிற் கள்ளனையும் சத்தியமாக வறிகின்றோம். இவைக ளெல்லாம் விபரீத வறிவாகாதா? விபரீத அறிவாகிற போது விபரீதக் காட்சி யாகாதா? காணப்பட்ட பொருள்க ளெல்லாம் பொய் யென்னுமாறு சித்தாந்த நூலான சிவ ன போதமே "உணருரு அசத்து" எனக் கூறும் போது காட்சிப் பொருள் விபரீத மன்றென இவ ரேன் கூறிக் குற்றப் படவேண்டும்? 'உணருரு அசத்து' என்றதில் 'அசத்து' என்றதின் பொருள் இலதன்றா? வேதாந்தத்துக்கும் விரோத மாய்ச் சித்தாந்தத் திற்கும் மாறாய்க் குயுக்தி செய்யப் போனால் அது செல்லுமா? இதனால் இவர் வைதிகத்துக்கும் தாந்திரீகத்துக்கும் பாகியராய் நின்று, ஷை இருவகைச் சமயிகட்கும் புறம்பாவாரே யன்றி மற்றப்படி யிவ ரடையும் இலாபம் ஏது மின்று. இவர்

'சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே' என முன்னர்க் கூறினார்; ('யாவையுஞ் சூனியஞ் சத் தெதிராகலின் சத்தே யறியாது அசத்திலது அறியாது' என்ற சூத்திரப்படி அசத் தென்பது இல்லை யென்றே பொரு ளாகும்.) பின்னர் 'இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவுளுண் மையைத் தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடல் வேண்டும்' என்றார். இதனால் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுளைப் பொய் யென்று சொல்லப் படா தென் றாகின்றது; ஆகவே, மெய் யென்றே சொல்லவேண்டு மென்க. இவ்வாறு முன்பின் முரணக் கூறும் இவர்: பித்தரோ, சுபாவ மானவரோ வென் றையுற வேண்டியதா யிருக்கின்றது! 'உணருரு அசத்து' எனக் கட சொல்லியிருக்கிற போது சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள் உண்மை யென இவரேன் சொல்லி இழுக்குப்பட வேண்டும்? இன்னும் இவரது மயக்க வுணர்ச்சியை யுற்று நோக்குங்கள். இவர் கூறிய ஷை வாக்கியங்களை இலக்கங் கொடுத்துக் காட்டி மறுக்கின்றாம்.

(1) "சுட்டறிவுக் கெட்டு வன்வற்றை அசத்தென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுவது உண்மையே.

(2) "மாயா காரணங்களாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு, அம்மாயைக் கதீதமாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் அந்தச் சத்து இந்த சுட்டறிவுக் கெட்டுத லில்லை யென்று சித்தாந்தம் சொல்லும்."

(3) "இந்தச் சுட்டறிவுக் கெட்டுவனவெல்லாம் இல் பொரு ளென்று அது சிறிதும் எடுத்திசையாது."

(4) "அதுமட்டோ? இந்தச் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவுளுண்மை யைத் தானும் நாம் பொய் யென்று ஒதுக்கி விடுதல் வேண்டும்." (சுட்டறிவுக்கு விஷயமானாலும் கடவுளை யுண்மை யென்றே'கொள்ள வேண்டு மென்றாகின்றது.)

(5) "சுட்டறிவுக் கெட்டு வனவற்றை இல் பொரு ளெனச் சாதித்தலும் அது கொண்டு பிரபஞ்சத்தை இல் பொரு ளென்றலும் காண்க."

இனி இவ் வைந் திலக்கங்களி லுள்ள விஷயங்களை யொன்று படுத்திப். பார்ப்போம். ஷை ஐந்தும் சுட் டறிவைப் பற்றிய விஷயங்களே யாம்.

(1) சத்து (சிவம்) சுட்டறிவுக் கெட்டாது என்றதால் அசத்து சுட்டறிவுக் கெட்டு மென் றாகின்றது. அதற்குச் சரியாக இவரும்

(2) சுட்டறிவுக்கெட்டுவது அசத்தென்றார். இவ்வாறு கூறிய இவரே:

(3) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்து அதாவது இல் பொரு ளெனச் சொல்லப்படா தென்றங் கூறுகின்றார். அது மாத்திரமா?

(4) சுட் டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள் பொய் அதாவது அசத் தென்று சொல்லப் படா தென்றுங் கூறுகின்றார். இன்னும்

(5) சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளன்று என்றார். இல்பொருள் அன்று என்பதனால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது சாத்தென்றாகின்றது.

இதிலுள்ள மாறுபாட்டினைச் சற்றுய்த்து நோக்குங்கள். ஒரு இடத்தில் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது இல் பொரு ளென்றார்; மற்றொரு இடத்தில் உள் பொரு ளென்றார். கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று சொல்லி, அதனோடு அவரைச் சத்து என்றார்; இன்னொரு இடத்தில் சுட்டறிவுக்குப் புலப்படும் கடவு ளுண்மையைப்

பொய் யென்று சொல்லப் படா தென்றார். மாயைக் கதீத மாகிய கடவு ளாகிய சத்தை அறிதல் கூடாமையின், அந்தக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்று சொல்லி, பிறிதொரு இடத்தில் சுட் டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவு ளென்று சொல்லுகின்றார்தனோடு அக்கடவுளை 'உண்மை' அதாவது சத்தென்றுஞ் சொல்லு கின்றார். உடனே அக்கடவுளைப் பொய் யென்று சொல்லப்படா தென்றுஞ் சொல்லு கின்றார்.

(2) மாயைக் கதீத மாகிய கடவுளைச் சத்தென்று கூறி, அத்துடனேசாக் கடவுள் சுட்டறிவுக் கெட்டாதவ ரென்று கூறியதால் (4) சுட்டறிவுக்கு விஷயமென் றிவரால் சொல்லப்படுங் கடவுள் மாயைக் குட்பட்டவ ராகின்றார். இதில் மாயைக் கதீத மான சுட்டறிவுக் கெட்டாக் கடவு ளொருவர், மாயைக் குட்பட்டுச் சுட்டறிவுக்கு விஷய மாகுங் கடவு ளொருவர். ஆகிய இவ் விரு கடவுளில் முன் சொன்ன கடவுள் சத் தென்றும், பின் சொன்ன கடவுள் அசத் தென்றுஞ் சொன்னவ ரானாலும் அதற்கு மாறாகப் பின் சொன்ன கடவுளை மெய் யென்று சொல்லாமல் விட்டா ரில்லை. (2) மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு, அம்மாயைக் கதீத மாகிய சிவத்தை யுணர்தல் கூடாமையின் என்று கூறி, அதனோடு அந்தச் சத்து சுட்டறிவுக்கு எட்டுத லில்லை யென்றுங் கூறியதால், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு உணர்வது (அம்மாயைக் குட்பட்ட சிவமல்லாத) அசத்தென றாகின்றது. அதனோடு சத்து சுட் டறிவுக் கெட்டுதல் இல்லை யென்றதால் சுட்டறிவுக் கெட்டுவது அசத்தென றாகின்றது. இவ்விதமாயச் (2) சொல்லிவிட்டுச் (4) சுட்டறவுக்குப் புலப்படுங் கடவுளை யுண்மை யென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். சுட்டறிவுக்குப் புலப்படுங் கடவுள்: இரண்டாவ திலக்கப்படி மாயைக் குட்பட்டவ ராவ தோடு, மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகள் கொண்டு அறியப் படுகின்றவராகி அசத்தாகின்றார். இவர் வாக்கியப்படி, அவ்வா றானாலும் மாயைக் குட்பட்டவரும், மாயா காரணங்க ளாகிய தனு கரணாதிகளைக் கொண்டு சுட்டி யறியப் படுபவருமான கடவுளைப் பற்றி மனஞ் சம்மதிக்கிற தில்லை. முன் சொன்னதை மறந்தாயினும் முன் சொன்னதற்கு மாறாக வாயினும் வந்தது வரட்டு மென்று, பொய் யென்று சொல்லப்படாது, மெய் யென்றே சொல்ல வேண்டு மென்று சொல்லுகின்றார். (1) சுட்டறிவுக்கு விஷயமாவது பொய் யென்று சித்தாந்த சாஸ்திரங்கள் கூறுகின்றன வென்று பொது நியாயமாய் இவர் கூறினும் சித்தாந்த சாஸ்திரத்தில் நியாயத்தைக் கடவுள் விஷயத்தில் செலுத்தக் குக தாஸர்க்கு இஷ்டப்பட வில்லை.

இனி மற்றொருசார்பாக விசாரிப்பாம். (1) சுட்டறிவுக் கெட்டும் பொருள் அசத் தென்றும், (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாததி சத் தென்றுங் கூறுகின்றாரன்றா? இவ்வாறு சொல்வதற்குக் காரண மென்னை? இயற்கையா யுள்ள? ஓரிலக்கணத்தைப் பெற்ற பொரு ளொன்று: அறியப் படும் பேத காரணத்தால், தன தியற்கை யிலக்கணத்தை விட்டு, வேறிலக்கணத்தைப் பெறுங் கொல்லோ! திருட்டாந்தமாகச் சத்தான வொரு பொருளை நாம் சுட்டி அறிவோ மாயின், அப் பொருள், தனது இயற்கை லட்சணமான சத்துத் தன்மையை அதாவது மெய்யாந் தன்மையை விட்டு, அசத்துத் தன்மையை அதாவது பொய்யாக் தன்மையைப் பெறுமா? இதைச் சாதிப்பதற்கு உலகில் ஒரு பொருளும் திருட்டாந்தம் இல்லையே. (2) சுட்டறிவுக் கெட்டாதது சிவ

மென்று கூறி, அச்சிவத்தைச் சத் தென்கிறார். சுட்டறிவுக் கெட்டாமை காரணமாகச் சிவ மாதலும் சத்தாதலு மெங்ஙனம்? சுட்டறிவுக் கெட்டிவிடுங் காரணத்தால் சத்தல்லாமற் போதலும் உலக மாதலு மெங்ஙனம்? யதார்த்தமான வொரு பொருள்: பிறிதொன்றன் காரணத்தால் தனது யதார்த்த நிலைமையை விட்டு அயதார்த்த நிலைமையினைப் பெறுவது கூடுமா? நமது அறிவு பேதத்தால் கயிற்றை அரவாக அறிகின்றோம். அதனால் கயிறு தன்னிலைமை குன்றிப் போமா? மேக மோடச் சந்திர னோடுவதா யறிகின்றோம். அதனால் யதார்த்தத்தில் சந்திர னோடுகின்றவ னாவானோ? எத்தனையோ காத தூர விஸ்தார முள்ள சூரியனை நாம் ஒரு அடிவட்ட முள்ளவ னெனக் காண்கின்றோம். நாம் காண்கிறபடி அதாவது நமது காண்கைக் கிணங்கச் சூரியன் ஒரு அடி வட்ட முள்ளவ னாய் ஆவான் கொல்லோ! இதனால் நமது சுட்டறிவு காரணமாகப் பிற பொருளுக்கு வேறு இலக்கணங் கூறுவது பொருந்தாமை யாதல் காண்க.

(1896ஹு ஏப்பிரல்மீ 22உ இந்துசாதனம்.)

"யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதி ராகலின்' என்பது உங்கள் சித்தாந்த மன்றோ? ஆகவே ஒழிந்தொழிந்த பிறவெல்லாம் இல்பொருள்களே யன்றோ' என்பீ ராயின் அறியாது கூறினீர். இந்தச் சித்தாந்தக் கருத்தே பற்றி வேத வேதாந்தங்கள் கூறுங் கூற்றுகளைக் கண்டே நீர் மயங்குகின்றீர். இங்கே 'சூனியம்' என்பதன் பொருள் 'இல் பொருள்' அல்ல. அது 'அப் பிரகாசம்' என்னும் பொருட்டாம், சிவசத்தின் முன்னே பிரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாதலின்றி அப்பிரகாசமுற்று அழிதலானும் ஒளியின் முன் இருள் போல இவை யெல்லாம் பிரம சந்நிதியின் விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைத்தலானும் இவைகள் அசத்தென்றும் சூனியமென்றும் எடுத்துப் பேசப்படும். இங்கே பேசப்படும் அசத்து, சத்துக் கெதிர்மறை யாகாது. உண்மை யறிவாகிய பதி ஞானங் கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றுவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம். இந்த வுண்மைப் பொருளை யறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருளைத் திரி காலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனியங்கள் என் றெடுத்துக் கூறும் என மருட்சி யுற் றழிகின்றீர். உமது விபரீதப் பொருள் பொருளல்ல வென்பது. அந்த வேதசிவர்கமங்களிற்றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையான் எடுத்து உள் பொருளெனச் சாதிக்கு மாற்றால் தெற்றெனப் புலப்படும் என்பதறிக."

என்கிறார்.

"யாவையும் சூனியஞ் சத் தெதிராகலின்' என்பது இவரது சித்தாந்தமன்று. அத்வைதிகளின் சித்தாந்தமே யாம். சத்தாகிய சிவத்தின் முன்னர் மற்றப் பொருள்களெல்லாம் அதாவது உலக மெல்லாம் இல் பொருள்களே யாம். இந்தச் சித்தாந்தக் கருத்தின்படிதான் வேத வேதாந்த புராண இதிகாச கீதைகளும், தேவார திருவாசக திருமந்திரங்களுங் கூறுகின்றன. இந்தப்,. பொருளை அறியாது மயங்குபவர் அத்வைதிக ளன்று, இவர் பக்கத்தினரே யாம். இவ்விஷயம் இனி வரும் வாதத்தால் வெளியாம். குனியம் என்பதன் பொருள் இல் பொருளல்ல' என்று கூறி,

அதன் பொருள் 'அப் பிரகாசம்' என்றார். அப்பிரகாசம் என்பது இருள். 'இல் பொருள் அல்ல' என்பதனால் உள்பொருளாகின்றது. அப்போது 'யாவையுஞ் சூனியம்' என்பதற்கு யாவையும் உள் பொருள் என்று பொருள் செய்ய வேண்டும். 'சத்தெதிர்' என்பதில் 'சத்து' என்பதன் பொருள் உள்ளது. இதன்படி யுரை செய்தால் உள்ளதற்கு முன் எல்லாம் உள்ளன வென்றாகி, இதன் பிரகாரம் உவமேயத்தை ஆராய்ந்துழி உள்ள பிரமத்தின்கண் உலகமெல்லாம் உள்ளனவென் றாகின்றன. இப் படியானால் 'யாவையும்' என்னும் சூத்திரத்தின் 'சத்தேயறியாது அசத்திலது அறியாது' என்னு மிரண்டாவதடியில் அசத்து என்னுஞ் சொற்குப் பொருள் உளதாக வேண்டும், சூத்திரமோ இலது என எதிர் மறை யாக இன்மைப் பொருளில் கூறி யிருக்கின்றது. இஃதன்றி 9-வது சூத்திரத்தில் பாசத்துக் குவமை கூறுங்கால் "உராத் துனைத் தேர்த் தென" என்று கான னீரைச் சொல்லி இருக்கின்றது. முதலாவது உலகு 'சூனிய' மென்றும், இரண்டாவது 'இலது' என்றும் சொல்லி, மூன்றாவது கானனீரை உவமை கூறியிருக்கின்றது. இவ்வாறு கூறி யிருக்கும் போது உலகு உள் பொரு ளெனச் சொல்லக்கருதி, 'சூனியம் என்பதன் பொருள் இல் பொருள் அல்ல' எனச் சொல்வது நன்றாமோ? 'அசத்து சத்துக் கெதிர் மறை யாகாது' என்கிறார். இவர்க் காகா விட்டால் போகட்டும், அதைப் பற்றி நாம் சிந்திக்க வேண்டுவ தில்லை. சூத்திரமே 'அசத்து இலது' என எதிர் மறைப் பொருளில் சொல்லி விட்டதே. அதுவே சொல்லி யிருக்கிறபோது அதற் கெதிர் மறையாக இவர் முரண்படுவ தேனோ?

இது நிற்க; இங்கே சூனியம் என்பதன் பொருள் 'இல் பொருள் அல்ல' என்கிறார். இதனால் வேறு இடத்தில் இலதென் றொத்துக் கொள்வாரென விளங்குகின்றது. இவ் விடத்தில் மாத்திரம் ஏன் இல தென்று சொல்லப் படாது? இதற் கேதும் நியாயஞ் சொல்ல வில்லை. சூத்திரமே இல தென்று சொல்லி, அதற்குவமானம் பொய்யான கானனீரைச் சொல்லும்போது இவர் அதற்குப் பொருத்தமில்லாத் தப்புரை செய்யவேண்டுவ தென்ன? இல்லாத தப்புரையுங் கூறிச் சூத்திரத்தின் சொல்லையும் மாற்றினாலும் மாற்றட்டும். சூனியம் என்பதற்கு இலது என அவ் விடத்தில் ஏன் பொருள் செய்யக் கூடாது. இலது என்று பொருள் சொல்ல லாமென இவரும் ஒத்துக்கொள்ளுகின்றார். நிகண்டு அகராதிகளிலும், இலக்கியங்க ளிலும், சிவ ஞான போதம் 3-ம் சூத்திரம் 1-வது அதிகரணத்தில் "சூனியமாவது, உள்ளது மன்று, இல்லது மின்று, இரண்டு மாவது மன்று, வேறு மன்றெனப் படும் பாழ்" என்ற வாக்கியத்திலும், உலகானுபவத்திலும் சூனியம் என்பதன் பொருள் இலது அல்லது பாழ் என்றே கொள்ளப் படுகின்றது. சூனியவாதி என்றதின் பொருள் ஒன்றுமில்லையென்று சொல்லுகிறவனென்றே யாவரும் பொருள் கொள்ளுகின்றார் கள். சூத்திரமும் இலதென்றே பொருள் கொண்டு அதற் குவமானமாக இல்பொரு ளான கானனீரைக் கூறியிருக்கின்றதென முன்னரே கூறியிருக்கின்றோம். இங்ஙன மாக இவரது தப்புரை யெங்ஙனம் அமையும். இவ்வளவு மாத்திரமல்ல, சுருதிபுராண இதிகாசங்களும் கீதைகளும் திருவாசக தேவார திருமந்திர முதலியவைகளும் உலகு பொய்யெனத் தம்பட்ட மடித்து, அதற்குவமையாக இல் பொருள்களான மலடிமைந்தன், ஆகாயத்தாமரை, முயற்கோடு, கயிற் றரவு, கான னீர், இப்பி வெள்ளி, தாணு புருஷன், இந்திரசாலப் பொருள், சொப்பனவுலகு முதலிய வுவமான ங்கள் கூறுகின்றன. யுக்தி யனுபவமாய்ப் பார்த்தாலோ ப்ரம்மம் பரி பூரண மானதி னால் அதில் மற்றொரு பொரு ளிரா தென்றும், காரியம் பொய் யாகவே யிருக்கிற

தென்றும் திருட்டாந்த வாயிலாக விளங்குகின்றன. இவ்வாறு வேதாக மாதிகளும், யுக்தி அனுபவங்களும் வெளிப்படையாய் விளக்க, இவ்வளவையும் அடியோடே புரட்டி மாறுபாடு செய்யப் பார்ப்பது தகுதியாமோ? உலகு சத்தெனத் துவித வாதிகள் யாரேனும் பொருள் செய்வாரென் றல்லவா 'அசத்து இலது' எனத் தெளிவாய்ச் சூத்திரமே கூறிற்று? சுருதி ஸ்மிருதி புராண இதிகாசங்களைப் புரட்டுவதுடன் இவர் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் சிவ ஞான போதத்தையுமா புரட்ட வேண்டும்?

இனி ஒளி யிருள் உவமையை ஆராய்வாம். இவர் ஒளி ஸ்தானத்தில் சிவத்தையும், இருள் ஸ்தானத்தில் உலகையும் வைத்து ஒளியின் முன் இருள் போலப் பிரமசந்நிதியில் உலகு விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைகின்ற தென்கிறார். இவ் வுவமேயத்தால் ஒளியின் சந்நிதியில் இருள் மறைந் திருக்கிறதா யாகின்றது. இவ்வாறு சொல்வதினால் ஒளியும் இருளும் உண்மைப் பொருளென்றும், ஒளியுள்ள போது இருள் காணாமையால் இருள் இல்லை யென்று சொல்லப் படாதென்றும், இரு ளிருந்தே ஒளியில் மறைத் திருக்கிற தென்று மாகின்றன. இவர் ஒளியின் றன்மையையும், இருளின் றன்மையையும் சற்றும் ஆராய்ந்தா ரல்லர். அது பற்றியே அத னுண்மையினை யுணராது மனஞ் சென்றவாறு பேசுகின்றார். இருள் சத்தா யிருக்குமென்றும், ஆனால் விளக்கம் பெறுதலில்லையென்றும், விளக்கம் பெறாது மறைந்திருக்கிறதென்றும் சொல்வதற்கு ஆதாரம் யாது? ஒளியி னிடத்து அல்லது ஒளியின் சந்நிதானத்து இருள் இல்லவே யில்லையென்பது யாவருக்கும் உடம் பாடாக, இவர் அதற்கு மாறாகப் பேசுவது நியாயமாமோ! இது எப்படி யிருக்கிற தென்னின் மலடியினிடத்து மகன் சத்தா யிருக்கிறா னென்றும், ஆனால் அவன் விளக்கம் பெறனென்றும், விளக்கம் பெறாது மலடியி னிடத்து மறைந்திருக் கிறானென்றும் சொல்வதற்கினமாமென்க. நிற்க; ஒளியள்ளபோது இருளில்லை; இருளுள்ள போது ஒளியில்லை. இது ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகள். ஆதலால் ஒன்றிருந்த போது ஒன் றிராது. இப்படியே சிவமும் உலகும் ஒன்றுக் கொன்று எதிர் மறைகளாய் அவைகளிலொன் றிருந்தபோ தொன் றிராது. அங்ஙனமாயின், சிவ முள்ளபோது உலகும், உல குள்ளபோது சிவமு மிராவென்று சொல்லவேண்டும். இப்போது உலகுள்ளதால் சிவம் இப்போது இல்லையென்றே சொல்லவேண்டும். அங்ஙனமாயின் உலகிலிருந்து உலகமாயே யிருக்கும் நாம்: இப்போது சிவமில்லா மையால் சிவத்தை யுபாசிப்பது நிஷ்பலமாய்விடும். சிவ மிருந்தாலன்றா நமது உபாசனையை அறியப் போகிறது? இல்லாமை காரணமாகச் சிவ மறியப் படாத போது, நமது உபாசனையை அறிந்து அதற்குப் பலன் கொடுப்பவர் யாவர்? உலகு போய்ச் சிவம் வரும்போது உபாசிக்கலா மென்றாலோ, அப்போது உலகமே யிராதே. உலகமே யிராத போது உபாசனை செய்வ தெப்படி? உலக மிராதபோது மனம் ஏது? ஞானேந்திரிய கருமேந்திரியங்க ளேது? உடலேது? கோவிலேது? குளமேது? தீர்த்தமேது? சரியையாதிகள் ஏது? சிரவணதிக ளேது? ஒன்று மிராமையால் உபாசனையே யிரா தென்க.

இன்னொரு ஆக்ஷேபம் வருமாறு: சிவ மெப்போது முள்ள தென்பது இவர் பக்ஷமே. சிவம் எப்போதும் இருக்கிற போது அதன் சந்நிதியும் எப்போது மிருக்கும். அங்ஙன மாயின் 'சிவத்தின் முன்னே பிரபஞ்ச மனைத்தும் தாமோர் தனி முதலாத லின்றி அப்பிரகாச முற்று அழிதலானும் ஒளியின் முன் இருள் போல இவை

யெல்லாம் பிரம சந்நிதியில் விளக்கம் பெறுதலின்றி மறைத லானும் இவைகள் அசத் தென்றும் சூனிய மென்றும் எடுத்துப் பேசப்படும்' என்று கூறியது குற்ற மாகின்றது. எங்ஙன மெனின் சிவம் எப்போது மிருப்பதனால் அதன் முன் உலகே யிராது. இராத போது தனி முதலாக வன்றி யாவது உல கிருத்த லெங்ஙனம்? அப் பிரகாச முறுதலும் எங்ஙனம்? அழித லென்பதும் எங்ஙனம்? விளக்கம் பெறாமையும் எங்ஙனம்? மறைதலும் எங்ஙனம்? சதா இருக்கும் சிவத்தின் முன்னர் இல்லாத தான உலகுக்கு அவர் கூறிய செய்கைகள் உளவாம் என்பதற்கு நியாய மென்னை? திருட்டாந்தம் யாது? இது மலடியின் முன்னர் மகன் தனிமுதலாக வன்றி யிருத்தலும், அப்பிரகாச முறுதலும், அழிதலும், விளக்கம் பெறாமையும், மறைதலும் போலுமா மென்க. பிரபஞ்சத்துக்கு இருளை யுவமான மாகச் சொல்லி, அது அழிகிற தென்றும், விளக்கம் பெற வில்லை யென்றும், மறைகிற தென்றும், அசத்தென்றும், சூனிய மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இருள் அழிகிற போது அது இல்லையென் றாகிறது. அழிந்து இல்லாது போகும் இருள்: விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றும், மறைகின்ற தென்றும் சொல்லுதல் கூடுமா? விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்றதில் இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லையா? இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லையா? இருந்து விளக்கம் பெறுதல் இல்லை யென்னின், இருக்கிற பொருளை அழிந்த தென் றிவர் சொன்னது குற்றமாகின்றது. இல்லாது விளக்கம் பெறுத லில்லை யெனின், இல்லாத பொருளுக்கு விளக்கம் இல்லமைதா னேது? இல்லாத பொருள் விளக்க மில்லாமையாவது மலடிமகன் இல்லாம லிருந்து விளக்க மில்லாமை போலாக்கும்! அங்ஙன மாயின், ஒளி முன்னர் இருள் (மலடி மகன் போல) இல்லாததாகி, இவ்வுவமானத்தை யுவமேய மாகப் பெற்ற உலகும் (மலடி மகன் போல) இல்லாத தாகும். அங்ஙன மாயின், இது இவர் மத விரோத மாகும். 'பிரபஞ்சம் அனைத்தும் தாமோர் தனிமுதலாத லின்றி' என்றதால் பிரபஞ்சம் வேறொன்றினைத் தனிமுதலாகப் பெறுகின்றதா யாகிறது. அவ்வே றொன்று யாது? குடம் தனி முத தனி முத லன்று, அதற்குத் தனி முதல் வேறொன்று. அது மண்ணாம். மண்ணில்லாவிடில் குட மென்னும் பொருளே யிராது. பொருள் மாத்திரமா இராது? குட மென்னும் பெயரே யிராது. அதுபோல உலகிற்குத் தனி முத லெது? சிவ மன்றி வேறு சொல்ல இயலாது. அங்ஙன மாயின் மண்ணை யன்றிக் குடத்திற்குப் பொருளின் சாதலாலும், குடம் பொய்யாதலாலும் இதுபோலச் சிவத்தை யன்றி யுலகுக்குப் பொரு ளிராமலும் பொய்யாயும் போம். உலகு பொய்யென் றொத்துக் கொள்ளாத விவர்: உலகு தனி முத லன்றெனச் சொன்னது இவர் மதத்துக்கே விரோத மாம். ஒரு சமயம் உலகுக்குத் தனிமுதல் மாயை யென்றால் அம்மாயை தனிமுதலா? மற்றொன்றின் முதலா? எனக் கேட்குங்கால் அதுவும் தனிமுத லன்று என்று சொல்லுவார். அவ்வாறு சொல்லுங் கால் அதற்குத் தனி முதல் சிவ மென்றே சொல்லக் கடமைப்பட்டிருக்கின்றனர். இங்ஙன மாயின், இதுவும் இவர் மத விரோதமாய் நிற்கும். மாயையையும் உலகையும் ஒன்றாக்கிச் சொல்லாது வேறு வேறென்று சொல்லும் பக்ஷத்தில் ஒளி இருள்களாகிய இரண்டிற்கு மிடையில் மற்றொரு பொருளை உவமானமாகச் சொல்ல வேண்டிய தாய் நேரிடும். ஆதலால் பூர்வ பக்ஷியாரே இதை யொத்துக் கொள்ள மாட்டார். ஒளி யொரு காலத்தும் இருள் ஒருகாலத்து முள்ளன. அப்படி யிருந்தும் ஒளியில் இருள் மறைந் திருக்கின்றன வென்று சொல்லி, இருளை அசத் தென்றும் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். அங்ஙன மாயின் இருளிலும் ஒளி மறை ந்திருக்கின்ற தென்று

சொல்லி, ஒளி அசத் தென்றும் சூனிய மென்றுக் சொல்லலாமே. ஒளி யிருக்குங்கால் இருளில்லை; இருளிருக்குங்கால் ஒனி யில்லை. இரண்டும் சமமா யிருக்கின்றன. இருக்கும் போது ஒளி யுள்ள காலத்து இருள் காணாமையால் அவ்விருள் ஒளியில் மறைந்து அசத் தென்றும் சூனிய மென்றும சொல்லப் படும் போது இரு ளிருக்குங் காலத்தும் ஒளி காணமையால் அவ் வொளி இருளில் மறைந்து அசத் தென்றும், சூனிய மென்றும் ஏன் சொல்லப்படமாட்டாது! இனி இதற்கியைய யுவமேயத்தைப் பொருத்திப் பார்க்கு மிடத்துச் சிவத்தின்கண் உலகு தனி முதலாத வின்றி அப்பிரகாச முற்று அழிதலானும், விளக்கம் பெறுத லின்றி மறைதலானும் அசத்தாயும் சூனியமாயும் ஆதல்போல, உலகினிடத்துஞ் சிவமும் தனி முதலாதலின்றி அப்பிரகாசமுற்று அழிந்து விளக்கம் பெறுத லில்லாது மறைந்து அசத்தாயும் சூனியமாயும் போமே. போமானால் சிவமும் உலகும் ஆகிய இரு பொருளும் தனி முத லாத லின்றி, அப்பிரகாச முற்று அழிந்து விளக்கம் பெறாது மறைந்து அசத்தாயும் சூனியமாயும் போம். இந்தத் தோஷத்தோடு ஒன்றை யொன்று பற்றுத லென்னும் அந்நியோன்னியாசிரிய தோஷத்திற்கு மிடனாகும்.

இதில் இன்னும் ஒரு தோஷ முண்டாகின்றது. அஃதியா தெனின் உவமானத் தில் இருள் காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி; இதன்படியே ஒளி காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடை நின்ற காலம் திதி. இதன் படியே யுவமேயத்தை விசாரிக்கின் உலகு காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி. இதுபோலச் சிவம் காணுதல் சிருட்டி, மறைதல் சங்காரம், இடைநின்ற காலம் திதி. இதனால் சிவமும் உலகுமாகிய இரு பொருளும் சிருட்டி திதி சங்காரத்திற்குட்பட்ட அழி பொருள்க ளாம். இவர் கூறும் ஒளி யிருள் திருட்டாந்தத்தால் உலகுக்குஞ் சிவத்தைச் சிருட்டி திதி சங்காரங்களைச் செய்யும் வல்லமை யிருப்பதா யேற்படுகின்றது. இத்தோஷத்துடனே உவமேயத்திலும் ஒன்றை யொன்று பற்றுத லென்னும் அன்னியோன்னியாசிரிய தோஷ முண்டாகின்றது. சிவத்தின் முன்னே பிரபஞ்சம் அழிகின்ற தென்று சொல்லி, உடனே மறைகின்ற தென்றுஞ் சொல்லுகின்றார். இது முன் பின் விரோதம். அழிந்தது மறையுமா? அழிந்த போது பொருளே யில்லாமற் போகிறது. இல்லாத போது மறைவ தெங்ஙனம்? குடம் உடைந்தபோது தட மெனனும் பொருளே யில்லாமற்போகின்றது. போகிற போது பின் அக்குடம் மறைந்ததென்று சொல்லப் படுமா? இருக்கிற பொருள் மறையுமே யன்றி யில்லாத பொருள் மறையுமா? இல்லாத பொருள் மறையு மானால் மலடி மகனும், ஆகாயத் தாமரையும் மலடியினிடத்தும், ஆகாயத்தினிடத்தும் மறையுமே. ஒளிக்கு முன்னால் இருளு மில்லை; இருளைப் பற்றிய வொரு விஷயமு மில்லை. அப்படியே ஒளி ஸ்தானத்தி லிருக்கும் சிவத்தின் முன்னர் உலக விவகாரம் ஏதும் நடவாம லிருக்க வேண்டும். அனுபவத்திலோ உலக சம்பந்தங்க ளெல்லாம் இருக்கின்றன. நாம் செய்யும் இவ் வாதமும் உலக சம்பந்தமே. நிற்க; ஒளி யொரு இடத்தும் இருள் ஒரு இடத்து மிருப்பனபோல் சிவம் ஒரு இடத்தும் உலகு ஒரு இடத்து மிருக்கின்றன வென்னின், அவ்வாறாயின் உலகு தனி முத லன்றென்றும, உலகுக்குச் சிவமே தனிமுத லென்றும் கூறியது குற்றமாவதோடு சிவம் அபரி பூரண தோஷத்திற்கு முள் ளாகின்றது. ஒளியின் திலக்கணமும், இருளின திலக்கணமும் சரியா யுணராமையால் இவர் இவ்வளவு திரிபுணர்ச்சிக் குள்ளானார். இரு ளென்பது

பிரகாசத்தின் குறை வென்றும், அக் குறைவுக்கே இரு ளென்றும், பிரகாசம் அதிகத்திற்கு ஒளி யென்றும் உணர்ந் திருப்பா ராயின் இவ்வித இக்கட்டி லகப்பட்டு விழிக்கமாட்டார். டிக்கிரி உயர உயரச் சூடென்றும், குறையக் குறையக் குளிர்ச்சி யென்றும் சொல்லப் படுதல் போல, பிரகாசம் அதிகப்பட அதிகப்பட வொளி யென் றும், குறையக் குறைய இரு ளென்றும் சொல்லப்பம் மென் றறிவாராக. இதனால் ஒன்றில் ஒன்று சத்தாய் இருந்து மறைந் திருக்கின்ற தென்னும் தூர்வாதம் விலகிப் போய தென்க. ஒளி யிருள் விஷயத்தை விரிவாய்த் தெரிந்து கொள்ள வேண்டு மாயின, ப்ரம்ம வித்தியாவின் 9-ம் புத்தகம் 12 வது பத்திரிகை கை 191 வது பக்கத்திலும், ஷை 18 வது பத்திரிகையின் முடிவில் வர்ண காகிதத்திலும், ஷை 20 வது பத்திரிகையின் அநுபந்தத்திலும், 21 வது பத்திரிகையின் 330 வது பக்கத்திலும், 22 வது பத்திரிகை 347 வது பக்கத்திலும் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

இவர் சிவமும் உள் பொருள், உலகும் உள் பொரு ளெனக் கூறி, அதற் வ மானமாகச் சூத்திரத்தில் கூறாத ஒளி இருள் உவமானத்தை யிவர் சொல்லுகிறபடி சொன்னால் சொல்லட்டும், அத்வைத பக்ஷப்படி சிவம். உள் பொரு ளென்றும், உலகு இல் பொரு ளென்றும் சொல்ல அந்தச் சூத்திர மிடங் கொடுக்க வில்லை யென்று இவர் சொல்ல வில்லையே. அந்தச் சூத்திரத்திற்கு அத்வைதிக ளொரு உரை செய்கிறார்கள்; இவர் பக்கத்தினர் ஒரு உரை செய்கின்றார்கள். இவர் தம் பக்கத்து உரையை மாத்திரம் கூறினாரே யன்றி, அத்வைதிகளின் பக்கத்து உரையை மாத்திரம் கூறினாரே யன்றி, அத்வைதிளின் பக்கத்து உரையை இவர் மறுக்கவு மில்லை; அது, குற்றமென்று கூறி அதற்கு நியாயங் காட்டவு மில்லையே. ஆனால் வெற்றுரையால் 'மயங்குகின்றீர்' என்று ஒரு வார்த்தை சொல்லுகின்றார். நாமோ இவர் கூறும் உரை தப்பென்றும் அது அந்நூலுக்கே விரோத மென்றும் அதிலும் அந்தச் சூத்திரத்து இரண்டாவ தடிக்கே விரோத மென்றும் அதனோடு ஒளி யிரு ளுவமானம் சுத்தப் பிசகென்றும் விளக்கிக் காட்டி, அத்வைதிகள் கூறு முரையே சுருதி சம்மதமும், யுக்தி அனுபவ சம்மதமு மெனத் தாபித்தோம்.

நிற்க; ஷை சூத்திரத்துக்கு ஒளி யிருள் உவமானத்தைச் சொல்லலாம். ஆனால் அவ் வுவமானத்தின் பொருள் இவர் கூறு மாறு சொல்லப் படாது. வேறுவிதமாய்ச் சொல்ல வேண்டும். சொன்னால் தான் எல்லா நூல்களுக்கும் சம்மத மாய்ப் போம். ஷை 'யாவையுஞ் சூனியஞ் சத்தெதி ராகலின்' என்ற சூத்திரத்தில் சிவம் உண்மை யென்றும், உலகு சூனியம் அதாவது பொய் யென்றுஞ் சொல்லுகின்றன. இவ் வுவமேயத்தின் பிரகாரம் நோக்கினால் ஒளி யினிடத்து இருளில்லாமைபோலச் சிவத்தினிடத்து உல கில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். சிவ முண்மை யென்பதற்கு ஒளியும், சிவத்தினிடத்து சூத்திரத்தி லிவ் வுவமானஞ் சொல்ல வில்லை. சொல்லா விட்டாலும் ஏற்றிச் சொல்லலாம். இவ்வாறு சொன்னால் உவமான உவமேயங்கள் பொருத்தமாய்ப் போம். ஒளி இரு ளுவமானத்தை மற்றொரு விதத்தில் முற்றுவமை யாகவுஞ் சொல்லாம். அஃதியாதெனின் சாக்கிர உலகில் சூரியன் நன்றாய்ப் பிரகாசிக்கும் பகல் பதினைந்து நாழிகைக்கு ஒருவன் நித்திரை புரிந்து கனவு கண்டதாயும், அந்தக் கனவு இருட்டுக்காலமா யிருந்து அதில் போதல் வருதலாதித் தொழில் புரிந்ததாயும் வைத்துக் கொள்வோம். இதில் சாக்கிர வுலகு உண்மை, சொப்பன வுலகு பொய். சாக்கிர உலகு வொளி, சொப்பன வுலகு

இருட்டு. இவற்றில் சூரியனும் இருக்கிறான்; அதே காலத்தில் இருளும் இருக்கிறது. இருந்தாலும் ஒளி யுண்மை, இருள் பொய். சாக்கிர வுலகிலேயே சொப்பன வுலகு மிருப்பதால் ஒளியிலேயே இரு ளிருக்கிறதா யேற்படுகின்றது. இரண்டும் ஒரே காலத்து லிருந்தாலும் இவற்றில் ஒன்று உண்மை, ஒன்று பொய். அதாவது ஒளி உண்மை, இருள் பொய். இவ்வாறு சிவம் உணமை, உலகு பொய். சாக்கிர உலாருக்கும் போதே சொப்பன வுல கிருக்கின்றமையால் ஒளி யிருக்கிற போதே இருளும் இருக்கிறதா யாகின்றது. இதன்படியே சிவ மிருக்கிற போதே உலகும் இருக்கிறதாயாகின்றது. அப்படி யிருந்தாலும் சிவம் உண்மையும், உலகு பொய்யு மாம். இவர் கூறிய வாறு ஒளி யிருள் விஷயத்தைப் பார்த்தால் ஒளி யுள்ள போது இரு ளில்லை, இருளுள்ள போது ஒளியில்லை. இவ்வாறு உவமேயத்தை நோக்கின் சிவ முள்ள போது உலகில்லை, உலகுள்ள போது சிவமில்லை. இப்போது உல குள்ளதால் சிவ மில்லை யென்று சொல்ல வேண்டும். இவர் கூறும் ஷை ஒளி இரு ளுவமானத்தால் இவ்வளவு குற்றத்திற்கிட னாகின்றது. நாம் கூறும் ஷை ஒளி இரு ளுவமானத்தால் ஷை குற்றத்திற் கிடனாகா திருப்பதோடு குணத்திற்கு மிட னாகின்றது.

'உண்மையறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும் வழித்தோன்றுவதே சத்தென்றும்' என்று சொல்லி, உடனே 'மயக்க அறிவாகிய பசு பாச ஞாங்ன கொண்டு நோக்கும் வழித் தோற்றுவனவே அசத்தென்றும் வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப்படுவனவாம்' என்றார். இவர்க்குச் சத்சென்றாலும் அசத்தென்றாலும் இரண்டுக்கும் பொருள் உண்மை யெனவே. இங்ஙனமாகப் பதி ஞானங்கொண்டு நோக்குதலும் பசு பாச ஞானங் கொண்டு நோக்குதலும் எதுக்கு? 'உண்மையறிவாகிய' என்றும், 'மயக்க அறிவாகிய' என்றுங் கூறியவற்றுள் 'மயக்க அறிவு' உண்மை யறிவா? அன்றா? மயக்க அறிவு என்றதில் அறிவில் மயக்க முண்டென்ப தன்றி அறிவு உண்மை யல்லாதுபோமோ? அறிவு மயக்கமானால் பொருளே யில்லாமற் போமோ? கள் குடித்து ஒருவன் மயங்கிக் கிடந்தானென்றும், கள் குடியாமல் ஒருவன் மயங்காமல் தெளிவோ டிருந்தா னென்றும் வைத்துக்கொள்வோம். இவ்விருவரில் கள் குடித்தவன் பொய்யனும், குடியாதவன் மெய்யனும் ஆவார் கொல்லோ! ஆகாரென்பது திண்ணம். திண்ண மாகவே, இருவருமே உண்மையான வரென் றறிக. இங்ஙனமாக உண்மை யறிவு கொண்டு அறியப்படுவது சத்தென்றும், மயக்க அறிவு கொண்டு அறியப்படுவது அசத்தென்றும் யாங்ஙனங் கூறற் பாலன? அறிபவனது மயக்க மின்மை, மயக்கங் காரணமாக வேறு பொருள்கள் சத்து அசத்துக ளான பேதமாதல் கூடுமோ? கள் குடியாதவனுக்கு விளங்கும் ஒரு சத்துப் பொருள்: கள் குடித்தவனுக்குச் சத்தாகத் தோற்றாதோ? கள் குடித்தவனுக்கு விளங்கும் அசத்துப்பொருள் ஒன்று: கள் குடியாதவனுக்கு அசத்துப் பொருளாய்த் தோற்றாதோ? இதனால் என்ன விளங்குகின்ற தென்னின், உள்ள பொருளொன்று: காண்பானது பேத புத்தி காரண மாக மாறுபடாதென் றறிக. 'உண்மை யறிவாகிய பதிஞானங்கொண்டு நோக்கும் வழி' என்றதால் நோக்கு வோனுக்குப் பதி ஞானந் துணைக் கருவி யாகின்றது; 'மயக்க அறிவாகிய பசு பாச ஞானங் கொண்டு நோக்கும் வழி' என்றதால் நோக்குவோனுக்குப் பசு பாச ஞானமுந் துணைக் கருவி யாகின்றது. ஒரு கருவி உண்மை யறிவாகிய பதிஞானம், ஒரு கருவி மயக்க அறிவாகிய பசுபாசஞானம். முன்னைய கருவி சுத்த அறிவு, பின்னைய கருவி அசுத்த அறிவு.

இவர் கூறுகிறபடி சுத்த கருவியால் காணப்படுவது சத்தும், அசுத்த கருவியால் காணப் படுவது அசத்து மாம். சுத்த கருவி கொண்டு காணப் படுவதால் சத்தாதலும், அசுத்த கருவி கொண்டு காணப்படுவதால் அசத்தாதலும் கூடுமென்பதற்கு நியாய மென்னை? தோஷ முள்ள கருவி காரண மாக அறியப் படும் பொருள்கள் தோஷமாய் விளங்கு மாயின் அந்தத் தோஷம் கருவியின் றோஷமே வன்றிப் பொருள்களின் றோஷ மன்று. அங்ஙனமே மயக்க அறி வாகிய பசு பாச ஞானங் கொண்டு அறிதல் காரணமாகப் பொருள்களை அசத்தெனல் கூடாது; அந்தத் தோஷத்தைப் பசுபாசஞானமாகிய கருவியின்பேரிலேயே யேற்றிச் சொல்ல வேண்டும். இவ்வளவு தோஷ மாக 'வேத சிவாகமங்களில் எடுத்துப் பேசப் படுவனவாம்' என்றனரே யன்றி, எழுத்துப் பேசப்படும் வாக்கியத்தை யெடுத்துக் காட்டினா ரின்று, வேதத்தில் அவ்வித தோஷ வாக்கியங்கள் கிடையவே கிடையா; சிவாகம முடி வான சிவ ஞான போதத்திலும் கிடையாது. இவர். கூறியவாறு பதிஞானம், பசு பாச ஞானங்களாகிய தணைக்கருவிகள் சித்தா? சடமா? கருவிகள் சித் தென்பதற்கு ஏதும் பிரமாண மில்லை. கருவிக ளெல்லாம் சடமாயிருத்தல் யாவர்க்குங் கண்கூடு. தூரத்திலுள்ள பொருளைத் தூர திருஷ்டி கண்ணாடி கொண்டு கண் ணறியும் விஷயத்தில் கண் சித்தும், கண்ணாடி சடமுமாம். அவ்வாறே மனம் கண்ணைக் கொண்டு உருவத்தை யறியுங் கால் மனஞ் சித்தும், கண் சடமுமாம். அவ்வாறே ஆன்மா மனதைக்கொண்டு பொருள்களை அறியுங்கால் ஆன்மா சித்தும் மனம் சடமு மாம். இவ்வாறே துணைக் கருவிக ளெல்லாம் சடமா இருக்கக் காண்கின்றோம்; சித்து ஓணைக் கருவியா யிருக்கக் காணகில்லேம். இங்ஙன மாயின் துணைக்கருவி யாகிய பதி ஞானமும் சடமாய்ப் போமே. பதி ஞானமே சடமாகிற போது மற்ற ஞான மெல்லாம் சடமாய்ப் போகாது சித்தாகவே யிருக்குமோ? இதனால் இவர் கூறும் பதி ஞானம் ஞான மன்று, சடமேயா மென்பது திண்ணமா மென்க.

'இந்த உண்மைப் பொருளை அறியாது வேத சிவாகமங்கள் பிரபஞ்சப் பொருள் களைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனியங்கள் என் றெடுத்துக் கூறும் என மருட்சி யுற் றழிகின்றீர்.' என்பதற்குப் பதில் வருமாறு: - பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளெனற்கு இதன் முன்னர்ப் பல வேதாதிப் பிரமாணங்கள் காட்டப்பட்டிருக்கின்றன; சிவ ஞான போதம் "யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதி ராகலின் சத்தே யறியாது அசத் திலது அறியாது" "உணருரு அசத்து" "ஊராத் துனைத் தேர்த் தெனப் பாச மொருவ" எனவும், தேவி காலோத்தரம் "நீடிய தலைகா லெங்கும் நிறை மயிர்த் தோலினாலே மூடிய வலங் காணும் கனவெனு முளத்தனாக்" "தோன்றுவ தெல்லாம் அசத்து" எனவுங் கூறும் வாக்கியங்களும் பன்முறை காட்டப்பட் டிருக்கின்றன. இவ்வாக்கி யங்களினாலே யெல்லாம் உலகு இல் பொரு ளெனத் தெளிவாய் விளங்க, உள் பொரு ளெனக் கூறுவதாய்ப் பொய்ம் மொழி கூறுவது மெய்யுடை யார்க்கு நியாயமாமா? அத்வைதிகள் உலகு பொய் யெனற்கு அனேக வேதாகம புராணதி வாக்கியங்களை நேர் நேரே எடுத்துக் காட்டி யிருக்கின்றார்கள். மெய் யென்பதற்கு ஒரு வாக்கியமும் இவர் காட்ட வில்லை. பிரத்தியக்ஷமா யுலகு பொய் யென்று கூறிய சிவ ஞான போத சூத்திரங்களை மாத்திரம் இப்போது ஒரே புரட்டாகப் புரட்டி. அது விஷயமாக இப்போது மறுக்கப்பட்டார். பிரபஞ்சத்தைத் திரிகாலத்தும் இலவாகிய சுத்த சூனிய மென்று கூறுவது மருள் என்கிறார். இதனால் ஒரு காலத்

துள்ளது ஏகதேச சூனியம் என்றும், அப்படிச் சொல்வது தெரு ளென்றும் இவர் ஒத்துக் கொள்வதாய் ஏற்படுகின்றன. உள்ளது என்று முள்ளதே யன்றி, ஒரு காலத் துள்ளதும் ஒரு காலத் தில்லது மாகா. அன்றி உள்ள தில்ல தாதலும் இல்லது உள்ள தாதலும் நியாய விரோதம். உள்ள தில்ல தாகு மாயின், உள்ள பிரமமும் ஒரு காலத்து இல்ல தாகும்; இல்லதுள்ள தாகு மாயின் இல்லாத மலடி மகனும் ஒரு காலத் துள்ளவ னாவான். பிரபஞ்சத்திற் குவமான மாகக் கயிற் றரவு, கான னீர், சொப்பன வுலகு முதலிய பொய்ப் பொருள்களை உபநிஷத், புராணேதிகாச, கீதை, ஆகம, திருவாசகாதிகள் கூறுகின்றன. ஷெ கயிற்றர வாதிகள் ஒரு காலத்து உள போலத் தோன்றுகின்றன. ஆதலால் அவை உண்மையி லில்லை. உள வென்று வைத்துக் கொண்டால் ஒரு காலத்திச் சத் தென்றும் இரு காலத்துச் சூனிய மென்றுஞ் சொல்லல் வேண்டும்; இல வென்று வைத்துக் கொண்டால் முக் காலத்துஞ் சத் சல்ல, அதாவது சூனியமே யென்று சொல்லலாம். அவை யொரு காலத்து உள போலத் தோன்றினாலுந் தோற்று மக்காலத்தும் கயிற்றர வாதிகள் யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்களே யெனக் கொண்டால், அக் காலத்தும் அவை சூனியம் என்பதற்கு ஆக்ஷேப மில்லை. கயிற்றர வாதிகள் சத்துப் போற் றோன்றினாலும் சத்தாகவே அறிந்தாலும் அதே காலத்தில் அவை யதார்த்தத்தில் இல் பொருள்க ளென் றொத்துக் கொள்ளாத விவேகிக ளிருப்பார்க ளென்று தோன்ற வில்லை. இந்த அர்த்தத்தை வைத்தே உலகு இல் பொரு ளெனக் கொண்டு, சிவஞான போதம் 'யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதி ராகலின் சத்தே யறியாது அசத் தில தறி யாது' எனக் கூறிற் றென்க. 'உமது விபரீதப் பொருள் பொரு ளல்ல' என் கிறார். இல்லதை யில்ல தாகவும், உள்ளதை யுள்ள தாகவுங் கொள்வது விபரீத மாகாது. யதார்த்தமே யாம். இல்லதை யுள்ள தாகவும் உள்ளதை இல்லதாகவும் மாறுபா டாகக் கொள்வதே விபரீதமும் அயதார்த்தமு மாம். அது பற்றியே பொரு ளல்ல வற்றைப் பொரு ளெனக் கொள்ளு தலை மருளென்றனர் திரு வள்ளுவ நாயனார். ‘அந்த வேத சிவாகமங்களிற் றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையா னெடுத்து உள் பொரு ளெனச் சாதிக்கு மாற்றால் தெற்றெனப் புலப்படும்' என்கிறார். ‘சாதிக்கு மாற்றால்' என வாயால் சொல்லுகின்றாரே யன்றி அவ்வாறு சாதிக்கும் ஒரு பிரமாணத்தையேனும் எடுத்துக் காட்டினாரின்றே! வாதிக்க நேருஞ் சமயத்தில் காட்டாத பிரமாண மிருந்தென் இல்லாது போயென்? நியாயஸ்தலத்தில் வாதிக ளேனும் பிரதிவாதிகளேனும் தங்கள் நியாய பலத்தைக் காட்ட வேண்டிய சமயத்தில் அதற்குரிய பத்திரங்களையும் தஸ்தா வேசுகளையும் காட்டாமலும் சாக்ஷிகளைக் கொண்டு வந்து ருசுப்படுத்தாமலு மிருந்து கொண்டே, பத்திர தஸ்தா வேசுக ளிருக்கின்றன வென்றும், சாட்சிகளும் இருக்கின்றார்க ளென்றும் வெற்றுரையால் கூறினால் அது ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கதா? வாதி: தன் பக்ஷமே நியாயமென விளக்கவேண்டி, அதற்காதாரமான பத்திர தஸ்தாவேசுகளைக் காட்டிச்சாக்ஷிக ளையும் ருசுப்படுத்தும் போது, பிரதிவாதி: வெறுமையாயும் வெறுங் கையனாயும் நியாயஸ்தலத்தில் வந்து நின்று, தன் பக்ஷமே நியாயமென்றும் அதற்கு வேண்டிய பத்திர தஸ்தாவேசுக ளிருக்கின்றன வென்றும், சாக்ஷிகளும் இருக்கின்றார்க ளென்றும் வெற் றுரையால் சொன்னால் நியாயாதிபதி ஏற்றுக் கொள்வாரா? அங்ஙனமே அத்வைதிகள் உலகு பொய் யென்பதற்கு ஒன்றிரண் டன்று, பல சுருதி புரா ணேதிகாச ஆகம வாக்கியங்களையும், அவைகளுக்கு விரோத மில்லாப் பல ஆன்றோர் வாக்கியங்களையும் நேர் நேராய் எடுத்துக் காட்டும் போது இவர் ஒரு

ஆதாரமுமின்றி வெறும் ஆளாயும் வெறுங் கைய ராயும் வந்து நின்று கொண்டு, வேத சிவாகமங்களில் பிரபஞ்ச முள் பொரு ளெனச் சாதிக்கின்ற தென் வெற்றுரையாற் கூறுவது கூடுமா? இதனாலேயே இவர் மதத்தின் பல வீனம் வெளிப்படு கின்ற தன்றா? பிரபஞ்ச மில் பொரு ளெனற்கு அனேக பிரமாணங்கள் மேலு மேலும் விடாது காட்டவே, அதை மறுக்க ஒரு உபாயங் கண்டு பிடித்தார். அந்த உபாயம் யாதென்றாலோ 'அந்த வேத சிவாகமங்களிற்றானே பிரபஞ்சத்தைச் சிறப்பு வகையா னெடுத்து உள் பொருளெனச் சாதிக்கும்' என்பது. இதனால் பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்று பொது வகையான வேத சிவாகங்கள் கூறுகின்றன வென்று விளங்குகின்றது. இதற்குப் பிரமாணம் யாது? பொது வகையால் இல் பொரு ளவது: சிறப்பு வகையால் உள் பொருளா மென்பதற்கு யுக்தி அனுபவந் தான் யாது? உண்மையில் உள் பொருள் என்பது பொது வகை யாகவும், இல் பொரு ளென்பது சிறப்பு வகை யாகவும் இருக்கின்றனவே யன்றி இவர் கூறு மாறு இல்லை. அதைத் தம் பக்ஷமாகத் திருப்பிக் கொண்டா ரிக் குகதாஸர். குட முள் பொரு ளெனப் பொதுவாக எல்லாராலுங் கொள்ளப்படுகின்றது; சாஸ்திரமோ இல் பொரு ளெனச் சிறப்பாய்ச் சொல்லுகின்றது. அதனாலேதான் பொருளல்ல வற்றைப் பொரு ளென் றுணர்தலை மருளென்றும், "எப்பொரு ளெத்தன்மைத் தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப் பொருள் காண்ப தறிவு" என்றும் நாயனார் கூறி யுள்ளா ரென்க. முன் 89,90 வது பக்கங்களில் காட்டிய சாந்தோக்கிய உபநிஷத், யோக சிகோபகிஷத், பஞ்சப் பிர மோப நிஷத், பிரமகீதை இவற்றின் படியும் காரண முண்மை யென்றும், காரியம் பொய் யென்றும், இதற் குவமான மாக மண் முதலிய காரணப் பொருள்க ளுண்மை யென்றும், குட முதலிய காரியப் பொருள்கள் பொய் யென்றும் அக்காரியப் பொருள்கள் பேச்சு மாத்திர மென்றும் சித்தாந்த மாகின்றன. உலகில் ஞான நூலாராய்ச்சி யில்லாச் சாதாரண சனங்கள் காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் உண்மை யென்று கொள்ளுகின்றார்கள்; ஞான நூல் ஆராய்ச்சி செய்த சிறந்த சனங்கள் ஷெ குறள், உபநிஷத், புராணம் இவற்றின் பிரமாணப்படியும், யுக்தி அனுபவங்களின் படியும் காரியப் பொருள்க ளெல்லாம் உண்மை யன்றெனக் கொள்ளுகின்றார்கள். இதனால் பிரத்தியட்சம் உள் பொரு ளென்பது சாமானியமும் அதாவது பொதுவும், இல் பொரு ளென்பது சிறப்பு மாகச் சுருதி யுக்தி அனுபவ சகிதமாய் ஏற்படுகின்றன. இங்ஙனமாக ஒரு நியாயமு மின்றியும் பிரமாண மின்றியும் வாயில் வந்த வாறு இதை அது வாகவும், அதை யிதுவாகவும் மாறுபடுத்திக் கூறியது நியாயம் ஆகாதென்க.

"அற்றாயின் ஆக: 'உள்ளது போகாதென்பது நியாய நூன் முடிபன்றோ? பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷமாதலினால், அஃதில் பொருளென்பது செவ்விதிற் சித்திக்கு மன்றோ என்பீராயின், நண்பர்காள், நீவிர் எல்லாம் எடுத்ததை யெப்படியாயினும் நிறுத்திவிடுதல் வேண்டும் என்னும் மதம் பற்றி அழிகின்றீ ரன்றி உண்மையைச் சிறிதேனும் உற்று நோக்குகின்றிலீர்! நீர் எல்லாம் பிரபஞ்சத்தை யில் பொரு ளென்பது அஃது அழிந்து போகும் இயல்பு பற்றித் தானோ? அழிந்து போம் ஒரு பொருளின் இலக்கணத்தைத் தானோ நீர் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் எனச் சாதிக்கு மாற்றால் தாபிக்கத் துணிவது? இல்லை! இல்லை!! அழிந்து போம் பொருளுக்கு ஒரு காலத்தாயினும் ஓர் உண்மை உண்டு. நீர் சாதிக்கும் இன்மை முக் காலத்துக்கும் உரியதாகலின், அழிவு பாட்டாற் பெறப்படும் இன்மை உமக்குச்

சிறிதும் ஓர் பயன் தாரா தென்க. அழிவுற் றொழியும் பொருள்கள் முயற் கோடும் ஆகாயத் தாமரையு மொத்த இல் பொருள்க ளல்ல என்பதை நாம் உமக்குச் சொல்லிக்காட்ட வேண்டா. ஆகவே அழிவுபா டெய்து மாற்றால் பிரபஞ்சத்துக் கெய் தற்பால தாகிய இன்மை, நீங்கள் எல்லாம் காதிக்கப் புகுந்த இன்மை யாகா தென்பதைக் கண்டு தேறுக. 'உள்ளது போகாது' என்பது சத்தியம். பிரபஞ்சம் சூனியத்தை யடைவது எக்காலத்தும் இல்லை. அது தன் முதற் காரணத் தடங்குவதே அதன் அழிவுபா டென்று பேசப்படும். முதற்காரணத் தொடுங்குதல் நீர் கூறும் சூனிய தசை ஆகாதென்க, இனி உள்ளது போகாது, என்பது போல 'இல்லது வாராது' என்பதும் நியாய நூன் முடிபே யன்றோ? ஆகவே பிரபஞ்சம் வருமாற்றால் அஃதோர் உள் பொருளே யாம் என்பதை ஊகித்துணர உம்மாட்டுச் சக்தியில்லா தொழித்தமை பெருந் துக்கம்."

என்கிறார்.

இதற்கு மறுப்புத் தத்துவ வாதத்தில் "உலகம் சத்தா? அசத்தா? என்பது" என்னும் விஷயத்திலும், "சொப்பனஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து அறிவே யுலக மென வுரைத்தல்" என்னும் ஷயத்திலும், அதன் பின்னர் வந்த பல துவித சைவ கண்டன நூல்களிலும் வெகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. அந்தப் பூர்வ பக்ஷத்தினை த்தான் வெகு ஆக்ஷேபம் போல் பேசுகின்றார் குகதாஸர். இவ்வாறு பேசுவது ‘ஒரு முறை இருமுறை யன்று, பன்முறையும் இவர்க்குச் சுபாவமாம். இவர்க்கு மாத்திர மன்று, இவ ரினத்தவர்க்கும் இது சுபாவமேயா மென்க.

இவரிப்போது கூறியவற்றுள் ‘பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என வொன்று கூறினார். இது எப்படிப் பிரத்தியக்ஷமோ அறியோம். பிரபஞ்ச மழிந்த போது பிரபஞ்ச மில்லை. பிரபஞ்சமேயில்லாத போது பிரபஞ்சத்தி னோர் கூறான உடலு மில்லை. உடலே யில்லாத போது உடலி னோர் கூறான கண்ணென்ப தேது? கண்ணே யில்லாத போது பிரத்தியக்ஷ மென்பது மில்லை. இங்஭னமாகப் ‘பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என எவ்வாறு கூறத் துணிந்தார்? திருட்டாந்த மாகக் குடம் அழி வுறுவதைக் கண் பார்க்கின் றமையினான் குடத்தின் அழிவு பிரத்தியக்ஷமாகும். அவ்வாறு பிரபஞ்சம் அழிவுறுங்கால் கண் இருக்கின்றதா? கண்ணிருக்கிற தென்றால் அப்போது பிரபஞ்சமும் இருக்க வேண்டுமே. கண்; பிரபஞ்சப் பொருளான பூத விகார மன்றா? ஆதலால் 'பிரபஞ்சம் அழிவுற்றுப் போதல் பிரத்தியக்ஷ மாதலினால்' என்று கூறியது குண மில்லாது போய தென்க. உலோகாயுதர் பிரத்தியக்ஷ வாதிக ளென யாவரும் அறிந்த விஷயமே. பிரத்தியக்ஷ வாதிகளான அவர்கள்: பிரபஞ்சம் அழிவுறு மென வொத்துக் கொள்வ தில்லை; ஏனெனின் அழ வுறுதல் பிரத்தியக்ஷ மல்லாமையா னென்க. இக் குகதாஸர்க்குப் பிரத்தியக்ஷம் இன்ன தென்றும், பிரத்தியக்ஷ மல்லாதது இன்ன தென்றும் தெரியா. அது பற்றியே இவர் திரி புணர்ச்சி கொண்டு அவ்வாறு பேசினாரென்க.

(1896ஞூ மேமீ 6உ இந்துசாதனம்.)

“இங்ஙனமே இரண்டாங்கூற்றை விசாரிக்கவே பிரமத்தைப் பிரபஞ்சத்துக்கே காரண மெனல் கூடா தென்பதும், காரண நீக்கம் பற்றிப் பிரபஞ்சம் இல் பொருளாதல் அமையாதென்பதும், பிரபஞ்சத்தை எவ்வாற்றானும் இல் பொருள் எனக் கூறுமது பெரும் விரோதமென்பதும் போந்தபடி காண்க."

என்கிறார்.

இதுகாறுஞ் செய்து வந்த வாதத்தால் இவர் கூற்றுகளெல்லாம் மறுக்கப் பட்டுப் பிரபஞ்சத்துக்குப் பிரமம் காரணமென்றும், பிரபஞ்சம் உள் பொரு ளெனல் அமையாதென்றும் இல் பொருளெனக் கூறுவது சுருதி யுக்தி சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதமென்றும் தீர்மானப்பட்டு விட்டமையின், சுருதி யுக்தி அனுபவ விரோத மான இவரது கூற்றின் ஒலி, கடலின் அல்லோல கல்லோல ஒலியாய்ப் போயிற்றென்க.

“பிரபஞ்சத்தை இல் பொருளாகச் சாதிக்கும் மாயாவாதிகட்கும் சூனியோ பாதானமாகச் செகம் சிருட்டிக்கப் பட்ட தெனச் சாதிக்கும் கிறிஸ்தவர்களுக்கும் யாதொரு பேதத்தையும் நாம் காண்கின் றிலம். இவரும் பிரபஞ்சத் தோற்றத்துக்குக் காரண மொன்றில்லை யென்கின்றார்; கிறிஸ்தவர்களும் அங்ஙனமே கூறுகன்றார். கிறிஸ்தவர்களது சூனியோபாதான சிருட்டி மரபைக் கண்டிக்கத் தக்கார் சித்தாந்திகளே யாம். அந்தக் கிறிஸ்தவர்கள் கண்டிக்கப் பட்டமையைக் கண்ட மாயா வாதிகள் இக் கண்டனம் தம்மையும் பற்று மன்றே என் றஞ்சிப் போலும், அவர்களுக்காக மிகப் பரிந்து பேசுகின்றார். மாயாவாதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொரு ளென்பர். கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரமே இல் பொருள் என்பர் ஆகவே, கிறிஸ்தவர் மாயாவாதிகளினும் சிறந்தார் என்பது செவ்விதிற் போதரும்.”

என்கிறார்.

இதில் இவருடைய அறியாமையைப் பாருங்கள்! அத்வைதிகள் பிரபஞ்சம் இல் பொரு ளென்றும் பிரபஞ்ச காரணமான பிரமம் உள் பொரு ளென்றும் சொல்லுகின்றார்கள்; கிறிஸ்தவர்களோ பிரபஞ்சும் உள் பொரு ளென்றும், பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொரு ளென்றஞ் சொல்லுகின்றார்கள். இவ்வித பேத முள்ள அதிலும் இப்போது நேர்ந்த வாதத்தின்படி நேர் எதிர் மறையா யுள்ள இவ்விரு வாதிகளும் எங்ஙனம் ஒன்றாவார்கள்? இனி இவரும் கிறிஸ்தவர்களு மொன் றென்பதை ஆரம்பத்திற் காட்டிய வாறு இவ்விடத்திலுங் காட்டுகின்றோம். இவரும் பிரபஞ்சத்தை யுள் பொரு ளென்கிறார்; கிறிஸ்தவர்களும் உள் பொரு ளென் கிறார்கள். இதனால் இவரும் கிறிஸ்தவரும் ஒரு தன்மைப் பட்டவரே யாம். பிரபஞ்ச காரண விஷயத்திலோ பிரபஞ்ச காரணத்தை இல் பொருளென்று கிறிஸ்தவர் சொல்லுகின்றார்கள்; இவரோ உள் பொரு ளென வாயினால் வெற்றுரையாய்ச் சொன்னாலும் இப் புத்தகம் 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12-வது பக்கங்களில் காட்டிய

நியாயப்படியும் பற்பல சுருதிப் பிரமாணப்படியும் இல் பொரு ளென்று சொல்லக் கடமைப் பட்டவ ராகின்றார். இதனாலும் கிறிஸ்தவரும் இவரும் ஒன்றாகின்றார்கள். ஷை இருவகையிலும் கிறிஸ்தவருடனே யொன்றான இவர்: ஷை இரு வகையிலும் நேர் மாறாய்ப் பின்னப் பட்ட கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் ஒன்றாவ தெங்ஙனம்? இவர் விஷய மறியாமல் ஒன்றைவிட்டு ஒன்றைப் பேசி அறியாமையின் வயப் பட்டால், அது: தம்மைப் பற்று மென அத்வைதிகள் ஏன் அஞ்சுகின்றார்கள்? கிறிஸ்தவரும் அத்வைதிகளும் நேர் எதிர் மறை விரோதிகளா யிருப்பதை யறியாது இவர் மருண்டால், இவரது மருட்சிக் காக அத்வைதிகள் அஞ்சுவார்களோ? அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தையும், அதன் காரணத்தையும் இல் பொருள்க ளென்று சொல்வதாய்க் கூறினார். இதிலும் இவரது மருட்சியே முன்னிற்கின்றது. அத்வைதிகள் பிரபஞ்சத்தை மாத்திரம் இல் பொரு ளெனக் கூறினார்களே யன்றி, அதன் காரணமான பிரமத்தை யில் பொரு ளெனக் கூறினார்க ளில்லை. பிரமத்தை யுள் பொரு ளென்று சொல்லும் பொருட்டே அப் பிரமத்தைக் காரண காரிய ரகித மென்று சொல்லு கின்றார்கள். இதனால் காரணமாய் நின்ற பிரம மென்னும் பொருள் இல் பொரு ளாதல் என்று மில்லை யென்று சித்தித்தது. பிரமத்தின் பேரில் கற்பிதமாய்ச் சுமத்தப்பட்ட காரண மென்னுஞ் சொல்லே யில்லாமற் போயிற்று. இதைத் தத்துவ வாதத்தில் காரண காரியம் திண்ணமன்றென்பது என்னும் விஷயத்தில் விளக்கமாய்க் காணலாம். இவ்விவாதத்தினால் காரியமாய் நின்ற உலகம் பொய்யென்றும், காரணமாய் நின்ற பிரமப் பொரு ளுண்மை யென்றும் சித்தாந்தமாகின்றமையின் காரியமாய் நின்ற உலகப் பொருள் உண்மை யென்றும், காரணமாய் நின்ற சூனியப் பொருள் பொய்யென்றும் சொல்லும் கிறிஸ்தவருடன் அத்வைதிகள் எவ்வாறு ஒன்றாந் தன்மையைப் பெறுவார்கள்? இதன் பேரில் அத் வைதிகள் 'பிரபஞ்சத்தையும் அதன் காரணத்தையும், இல் பொருள் என்பர். கிறிஸ்தவர்கள் காரணத்தை மாத்திரம் இல் பொருள் என்பர்.' என்று சொல்லி, கிறிஸ்தவர் அத்வைதிக ளினுஞ் சிறந்தவர்க ளென்கிறார் இந்தக் கணக்குப்படிப் பார்த்தால் மற்றொரு வகையில் இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்த வர்களாகின்றார்கள். யாங்ஙன மென்னின், இக் குகதாஸர் கூறுகிறபடி அத்வைதிகள் உலகையும் உலக காரணத்தையும் பொய் யென் கிறார்க ளென்று வைத்துக் கொள்வோம். கிறிஸ்தவர் உலகை மெய் யென்று சொல்லி யுலக காரணத்தை மாத்திரம் பொய் மாத்திரம் பொய் யென்கிறார்கள்; இவரோ இரண்டையும் பொய் யென்கிறார். உலகு மெய் யென்பது பந்தத்திற் கேது; இல்லை யென்பது விடுதிக் கேது. அத்வைதிகள் இரண்டையும் பொய் யென்கின்றமையின் அவர்களுக்குப் பந்த மிருக்க நியாய மில்லை. கிறிஸ்தவர்கள் ஒன்று மெய்யும் ஒன்று பொய்யு மென்று மென்று கூறு கின்றமையால் அவர்கட்குப் பாதி பந்த முண்டு; பாதி விடுதி யுண்டு. இவர் இரண்டும் மெய் யென்றமையால் இவர்க்கு முழுப் பந்த முண்டு; பந்த முடைமையால் விடுதியே யில்லை. இந்தக் கணக்குப்படி அத்வைதிகளினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்கள்; கிறிஸ்தவகளினும் இவர் சிறந்தவர். விடுதி விஷயத்திலோ இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; கிறிஸ்தவரினும் அத்வைதிகள் சிறந்தவர்கள். எங்ஙன மென்னின் இவர் முழுப் பந்தமுடையவ ராகலின் இவர்க்கு விடுதியே யில்லை. கிறிஸ்தவர் பாதி விடுதியும் பாதிப் பந்தமு. முடையவராகலின் இவரினும் கிறிஸ்தவர் சிறந்தவர்; அத்வைதிகளுக்குப் பந்தமே யில்லாமையால் கிறிஸ்தவ ரினும் அத்வைதிகள் சிறந்தவர்கள். இவர் அத்வைதிகளினும் பார்க்கக் கிறிஸ்தவர்

சிறந்தவ ரென்பது வாஸ்தவ மானதே. ஆனால் இது பந்த விஷயத்தில். இந்தப் பந்த விஷயத்தில் கிறிஸ்தவரினும் இவர் சிறந்தவரா யிருப்பதை விவர் கவனித்திலர். கவனியாமையால் இவ் விஷயத்தை இவர் கவனத்திற்குக் கொண்டு வந்தாம். உலகு மெய் யென்பது விருப்பிற் கிடம்; எது விருப்பிற் கிடமோ அது பந்தத்திற் கிடமாம். உலகு பொய் யென்பது வெறுப்பிற் கிடம்; எது வெறுப்பிற் கிடமோ அது பந்தத்திற் கிட மன்று, விடுதிக் கிடமாம். இவர் பக்கத்தினர் உலகும் உலக காரண மான மாயையையும் மெய் யென்கிறதினால் பந்தத்திற் கிரை யாகித் துக்கப் படுகின் றார்கள். அத்வைதிகளோ அவ் விரண்டையும் பொய் யென்பதால் பந்தத்திற் கிரை யாகாது, அதினின்றும் நீங்கி, விடுதி யடைந்து சுகப்படு கின்றார்கள். இதனால் பந்தத்தினின்றும் நீங்கி விடுதி பெற்றுச் சுகமடையும் விஷயத்தில் அத்வைதிகளே சிறந்தவர்களும், கிறிஸ்தவர்கள் தாழ்ந்தவர்களு மாம். கிறிஸ்தவர்களையும் இவரையும் ஆராய்ந்து பார்க்கும் விஷயத்தில் கிறிஸ்தவர்கள் சிறந்தவர்களும் இவர் தாழ்ந்தவரு மாம். விடுதி பெறாது பந்தத்தி லழுந்தித் துக்கப்படும் விஷயத்தில் அத்வைதிகளுக்குப் பந்த மில்லாமையால் பந்த துக்க மில்லாத அவர்களினும் பாதி பந்த துக்க முள்ள கிறிஸ்தவர்கள் சிறந்தவக்ரள்; அவர்களினும் முழுப் பந்த துக்கமுள்ள இவர் சிறந்தவரே யாம். இவர் அத்வைதிகளினும் சிறந்தவர்கள் கிறிஸ்தவர்க ளென்றதால் அது வாஸ்தவந்தா னென்றும், ஆனால் அது பந்த விஷயத்தி லென்றும் விளக்கி, அதோடு அப்பந்த விஷயத்தில் கிறிஸ்தவர்களினும் இவர் சிறந்தவரெனக் காட்டினாமென்க. நாம் சுருதிப் பிரமாணப்படி மாயையும் உலகும் பொய்யென்று கூறி, அவ்வாறு சொல்லும் அத்வைதமே உண்மை யான தென்று தாபித்தோம். அதற்குப் பதில் கூற நியாய மில்லாமையால் அவ்வழியை விட்டு எண்ணின் ஏற்றத் தாழ்ச்சியால் அத்வைதத்தைக் குறைவு கூறவந்தார். அதுவும் இவரையே குறைவுபடுத்துவதால் அக்குறைவை யிவருக்கு விளக்கிக் காட்டினாம்.

"காரணத்சை நோக்கக் காரியம் எல்லாம் இல் பொருளா மாதலின் மாயையும் தன காரணத்தை நோக்க இல் பொருளெனப்பட்டு செகத்துக்குக் காரணம் மாயை என்னும் சித்தாந்தக் கூற்றும் பிறழ்ந்து விடும் என்றார் நமது மாயா வாத நண்பர். அம்மம்ம! இவரது சித்தாந்த வுணர்ச்சி இருந்தபடி தான் என்னை!!! மாயையும் ஓர் காரியப் பொருள் என்றும், அதனுக்கும் ஓர் முதற் காரணம் உண்டென்றும், இவருக்குச் சொல்லித்தந்தார் யாரோ."

என்கிறார்.

உலகி லுள்ள பொருள்களும், சுருதி யாதிகளுமே சொல்லித் தந்தன. இதற்கு நூலை யன்றி யாடையும், பஞ்சை யன்றி நூலு , மண்ணை யன்றிக் குடமும், அணுவை யன்றி மண்ணும் இவ்வாறு உலகி லுள்ள எவ் வெப் பொருள்களும் இல்லாமையே கண் கூடு, இவ்விஷயம் எத்தனையோ முறை பேசப்பட் டிருக்கின்றது. இப் புத்தகம் 86, 87, 88, 89, 90 வது பக்கங்களிலும் இவ்விஷயத்தைப் பார்த்துக் கொள்ளலாம்.

"இவர் எந்தக் காரணமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொரு ளாம் என்கின்றார். அஃதேல் இவரது பிரமமும் இறுதியில் காரியமாய் இல் பொருளாமேயோ? ஆகா! நாஸ்திகருட் சிறந்தார் இவரே யன்றோ?" என்றார். இவ் விதக் கேள்வி முன்னரும். கேட்டார். அதற்குப் பதில் ப்ரம்ம வித்தையிலேயே சொல்லி யிருக்கின்றோம். அதை இப்புத்தகம் 49, 50, 51 ம் பக்கங்களிற் கண்டு தெளிக, முன்னமேயே இவருக்குச் சொல்லி விட்டமையால் மீண்டும் சொல்ல வேண்டுவ தநாவசியமே.

"கூழுக்கு மாசை * வீசைக்கு மாசை' என்றாற் போல இவர் ஒரு கால் பிரபஞ்சத்தை இல் பொருள் என்கிறார். மறுகால் அதனுக்கு முதற் காரணக் தேடுகின்றார். ஒருகால் பிரபஞ்சத்துக்கு முதற் காரணம் பிரமம் என்கிறார். மறுகால் அது மாயை என்கிறார். ஒரு கால் மாயை இல் பொருள் என்கிறார். மறு கால் அது அநிர்வசனீய மென்கின்றார். இந்த அதிர்வசனீயப் புரட்டை யாண்டுக் கற்றாரோ! இது அறி வுடை யார் அவைக் களத்து நில் யுறல் பெறுமா? மாயை உள் பொருளோ? இல் பொருளோர் அல்லது உள்ளது மல்லது மாகிய தோர் பொருளோ? இது மூன்றும் இல்லை என்றால் அது சூனியமே யன்றோ?" [* வீசை = மீசை.]

என்றார்.

இதற்குச் சமாதானம் தத்துவ வாத முதல் அவைதிக சைவ சண்ட மாருதம் வரையில்'ஒவ் வொரு புத்தகத்திலும் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது. எதைப் பார்க்கா விடினும் அவைதிக சைவ சண்ட மாருதத்தில் 123, 124, 125, 126,127, 128, 129, 130, 131, 132 வது பக்கங்களில் பார்க்க.

"இந்தச் சூனியத்தைப் பிரம முதற் காரண மாகக் கொண்டா ரெனால் கிறிஸ்தவ மகம்மதிய மதக் கொள்கைகளா மன்றி வைதிக சைவக் கொள்கை யாகா தாம்." என்றார். இதனால் இவர் மகா புரட்ட ரென்று தெரிகின்றது. இது காறும் இவர் கிறிஸ்து மதச் சார்பின ரென்று மாத்திரம் பார்த்தோம்; இப்போது மகம்மதீய மதச் சார்பின ரென் றுங் குறிப்பித்துக் கொள்ளுகின்றார். இவர் மதஸ்தர் சொல்லுகிறபடி உலகிற்கு முதற் காரண மான மாயை (காரண மெல்லாங் காரிய மாய்ப் பொய்ப்படு மென்ற நியாயப் படி) பொய்யாகிச் சூனிய மாகிற படியால் உலகிற்கு முதற் காரணம் சூனிய மென்று சொல்லும் கிறிஸ்தவரும், இவரும் இவ் விஷயத்தில் ஒரே கொள்கையின் ரென்று தொடக்கத்தி லேயே கூறினோம். இப்போது மகம்மதியரை யுஞ் சேர்த்தக் கொள்ளு கின்றமையின் மகம்மதீயரது கொள்கையினரு மென்று சொல்லு மாறு வைத்துக் கொள்ளு கின்றார். குக தாஸருக்கே அப்படி யாக விஷ்ட மிருக்கு மாயின், அதற்கு யாம் செய்வ தென்ன விருக்கின்றது! உலகிற்குப் பிரமம் முதற் காரணமென்று சொல்லாத வரையிலும், அவ்வாறு சொல்லும் சுருதி புராணாதிகளை இகழ்ந்து அவமதிக்கிற வரையிலும், ஷை பிரமாணங்களைப் பிரமாண மாகக் கொண்டு வாதிக்கிற அத்வைதிகளைத் தூஷிக்கிற வரையிலும் இவர் கிறிஸ்தவக் கொள்கை யினையும் மகம்மதியக் கொள்கையினையும் தழுவ வேண்டியவரே யாம். எது காரணமோ, அது பொய் யென யுக்தி அனுபவங்க ளினாலும் விளக்கினோம்; மாயை பொய் யென்பதற்குப் பன்முறை பல

பிரமாணங்கள் காட்டி யிருந்தாலும் இப்போது இதன் முன்னர் 6, 7, 8, 9 வது பக்கங்களில் பல உபநிஷத் பிரமாணங்களையுங் காட்டி யிருக்கின்றோம். அங்ஙன மாக மாயை உண்மை யென இவர் எங்ஙனஞ் சொல்லுகின்றார்? உண்மை யன்று, பொய்யே யென் றொத்துக் கொள்ளுமாறு நியாயமும் சுருதியும் கட்டுப்படுத்துகிற படியால் அதன்படி இவர் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டுபவரே யாம். ஒத்துக் கொள்ளும் பக்ஷத்தில் மாயை முதற்காரண மன்று, பிரமமே முதற் காரண மென்று அங்கீகரிக்கக் கடமைப்பட்டவராய் வைதிக ராகின்றார். ஒத்துக் கொள்ள மாட்டே மென முரணுவா ராயின் வேத பாஹிய ராகி அவைதிக சித்தாந்தி ஆகின்றார். ஆகும் போது வைதிக ராவ தெங்ஙனம்? வைதிகராகாதபோது வைதிக சைவராவ தெங்ஙனம்? வேதப் பிரமாணத்தையும் அங்கீகரிக்கப் படாது, அதை யிகழவும் வேண்டும், அதை வாதிப்போ ரிடத்து எதிர் வாதமுஞ் செய்ய வேண்டும், வைதிகரு மாக வேண்டும் மென்றால் ஆவாரா? இப்படிப் பட்டவர் வைதிகத்துக்கு ஆசைப்படுவதும், அதோடு வேதோக்தமான சைவத்துக்கு ஆசைப்படுவதும் முடவன் கொம்புத் தேனுக்கு ஆசைப்படுவது போலா மென்க.

இனி வைதிக சைவத்துக்கு ஆசைப் படுவ துண்மையாயின் வேத முதலிய கலைகளின் சித்தாந்தமான அத்வைதமே யுண்மை யென்றும், அதன் படிச் துரிய சிவ பிரமப் பொரு ளொன்றே சத்திய மென்றும், அதன் கண் அத்தியாசமாய்த் தோற்றும் சட சித்துலகு அசத்திய மென்றும், இதற்கு விரோதமான துவித சைவ சித்தாந்தம் அவைதிக சைவ சித்தாந்த மென்றும், துவித முளள விடத்து மாயை யுண்டாமாகலின் துவித வாதம் மாயா வாதமென்றும், அத்துவித முள்ள விடத்து மாயை யில்லாமற் போதலின் அவ் வத்துவிதம் மாயா ரகித வாதமென்றும், அன்றி மாயாவாதம் பேதவாத மென்றும், மாயா ரகித வாதம் அபேத வாதமென்றும், அன்றித் துவிதமதம் பந்த சகிதமென்றும், அத்துவித மதம் பந்த ரகித மென்றும், துவிதம் சுருதி யுக்தி அனுபவ அசம்மத மென்றும், அத்துவிதம் சுருதி யுக்தி அனுபவ சம்மதமென்று முணர்ந்து, அத்துவிதப் பெரியோர் சென்ற நெறியே சென்று அதைக் கடைப் பிடித்துச் சுகித்து வாழ்வாராக. மானிடப் பிறவி கிடைப்பதே யரிது; அதினுங் கூன் குருடு செவிடு பேடு நீக்கிப் பிறத்தல் பின்னும் அரிது. அப்படிப் பிறந்தும் வைதிக சம்பந்தத்தையும் வைதிக சம்பந்தமான அத்வைதத்தையும் இழந்து வாழ்வது வலிய வந்த சீதேவியை வெறுத்துத் தள்ளுவது போலாம். ஆதலால் இந் நூலினால் மறுக்கப்பட்ட துவித சித்தாந்தம் பூர்வ பக்ஷமும் அத்வைத சித்தாந்தம் சித்தாந்தமாகவுங் கொண்டு, அவ்வத்துவித சித்தாந்தத்தின் பயனைப் பெற்று க்ஷேமமாய் வாழ்வாராக.